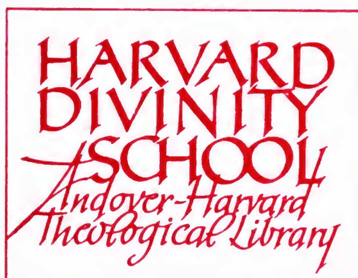
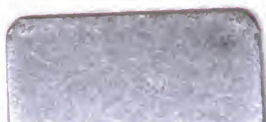
Die biblische Urgeschichte (Gen. 1-12, 5)

Karl Budde


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library



W. R. Arnold

Die

Biblische Urgeschichte

(Gen. 1–12, 5)

untersucht

von

Lic. **Karl Budde,**
a. o. Professor der evang. Theologie zu Bonn.

Anhang: Die älteste Gestalt der biblischen Urgeschichte, versuchsweise wiederhergestellt, hebräischer Text und Uebersetzung.

Gieſsen.
J. Ricker'sche Buchhandlung.
1883.

Vorwort.

Die biblische Urgeschichte, d. i. der Bericht der Genesis bis zur Einwanderung Abraham's in Kanaan, ist der Gegenstand dieses Buches. Mein Bestreben war, neben sorgsamer Nachprüfung der schon so oft versuchten Quellenscheidung, neben der Berichtigung des Textes und der Auslegung, wo immer ich dazu Anlaſs fand: vor allem einen ernstlichen Versuch mit der Herstellung der Quellen zu machen, ihr Verhältniſs zu einander klar zu legen und der Herkunft der einzelnen Bestandtheile der Urgeschichte nachzugehen. Daſs ich mich auf diesen Theil der Genesis bzw. des Hexateuchs beschränkt habe, darf ich rechtfertigen mit der Eigenartigkeit des Stoffes, der sich von dem weiteren Verlaufe mindestens so scharf abhebt wie die Genesis von den folgenden Büchern, sowie mit dem eigenthümlichen Verhältniſs der Quellen innerhalb dieses Umfangs. Zugleich war es dringend geboten durch den gewaltigen Umfang der Arbeit an dem ganzen Buche verglichen mit der beschränkten Arbeitszeit, die mannigfache Berufs- und Erwerbsgeschäfte dem Verfasser dazu übrig lieſsen.

Des letzteren Grundes hätte es nicht bedurft, um den Gedanken an einen Commentar zur Urgeschichte abzuweisen. Nicht nur würde es mir in einem Commentarius perpetuus schwerlich gelungen sein, das Wichtige gegenüber dem Unwichtigen gebührend hervorzuheben und die inneren Zusammenhänge klarzulegen, sondern ich bin geradezu überzeugt, dafs ich selber meine Ergebnisse dabei nicht so weit hätte verfolgen können, und manche Beobachtung, die ich nun zu bieten im Stande bin, unterblieben wäre. Einem wirklich schwierigen Gegenstand gegenüber, an dem noch vieles Neue zu thun übrig ist, halte ich die freie, nur von innerer Nothwendigkeit getragene Untersuchung unbedingt für die geeignetste Form. In den scheinbar regellosen Sprüngen, welche die vorliegenden Untersuchungen machen, wird der Leser, wie ich hoffen darf, bald den geraden Weg erkennen, der von den ersten Anfängen zu dem Ziele, soweit es hier erreicht ist, stetig weiter führt. Im wesentlichen ist es der Weg, den ich selbst durch meine Beobachtungen geführt worden bin. Diese Behandlung des Stoffes gestattete mir ferner alles das zu eingehender Besprechung heranzuziehen, was sich für den verfolgten Zweck irgendwie nutzbar erwies; man wird daher manche biblische Stelle und manche Frage erörtert finden, die mit der Urgeschichte an sich nichts zu thun hat. Die Abtheilung in geschlossene Stoffgruppen und einzelne Untersuchungen soll vor allem die Uebersichtlichkeit erhöhen und das Festhalten der gewonnenen Ergebnisse erleichtern. Jede Untersuchung setzt das bisher Gefundene

voraus; das Buch ist also nicht darauf berechnet, stückweise als Nachschlagebuch zu dienen, sondern es wünscht im Zusammenhang gelesen zu werden. Doch wird es mit Hülfe der Inhaltsverzeichnisse und der Anmerkungen zu dem Anhang hoffentlich auch gelingen Einzelheiten zu verfolgen, vor allem aber das Gelesene wieder aufzufinden. In den Ueberschriften wird man vergeblich suchen die Schöpfungsgeschichte des ersten Capitels, die Völkertafel und die Semitentafel. Sie alle sind nicht in ihrem ganzen Umfang zur Behandlung gekommen, weil mir dazu neuer Stoff nicht in genügender Masse oder Reife zu Gebote stand. Die erstere findet in ihrem Verhältnifs zu den verschiedenen Quellen und zu ähnlichen Berichten in Untersuchung XII eingehende Besprechung, die Völkertafel wird in den vier letzten Untersuchungen vielfach herangezogen, die Semitentafel besonders in Untersuchung XI. — Ueberall war es mein Bestreben, vor allen Dingen den biblischen Text selbst reden zu lassen, ihn aus sich heraus zu verstehen oder die Grenze festzustellen, wo ein weiteres Verständnifs nicht möglich ist und die Vermuthung, natürlich ebenso in unmittelbarem Anschlufs an den Text, in ihr Recht eintritt. Wo ich es nicht vermeiden konnte, die Berichte anderer Völker zu besserem Verständnifs hinzuzuziehen, habe ich mich bemüht, nur die besten Gewährsmänner zu befragen und so behutsam wie möglich zu Werke zu gehen. Ueber mancherlei Fragen aus den Grenzgebieten, deren Beantwortung ich selbst entweder nicht oder doch nur mit grofsem Zeitverlust hätte erreichen können, gaben mir

Fachmänner der hiesigen Universität in liebenswürdigster Weise werthvolle Auskunft. An den betreffenden Stellen (vgl. S. 346 f., 365, 396, 447 f. in den Anmm.) habe ich dessen jedesmal Erwähnung gethan, versäume aber nicht auch hier meinen besten Dank dafür abzustatten. — Dafs ich meinen Vorgängern auf diesem Gebiete viel verdanke, versteht sich ganz von selbst; vor allen Anderen sind es Dillmann und Wellhausen, deren Arbeiten mir stets gleich werthvoll und wichtig waren, sei es, dafs ich auf ihren Ergebnissen sicher weiter bauen konnte oder dafs sie gerade den Widerspruch herausforderten und dadurch zu neuen Beobachtungen Anlafs gaben. Auf weiten Strecken hatte ich mich fast ausschliefslich mit ihnen auseinanderzusetzen. Im übrigen brachten es die Art der Arbeit und die mafsgebenden Gesichtspunkte mit sich, dafs manche, darunter auch sonst besonders werthvolle, Werke — ich nenne nur Delitzsch's Commentar zur Genesis — weniger berücksichtigt wurden, während hie und da selten genannte oder fast vergessene Schriften herangezogen werden mufsten. Auf Vollständigkeit der benutzten Literatur hatte ich es nicht abgesehen, daher habe ich nicht ängstlich neuem Stoff nachgespürt noch denjenigen, den die bekannten Bücher boten, auszuschöpfen gesucht. Nur da wollte ich alles geben, was mir zu Gebote stand, wo ich Anderen unmittelbare Förderung verdankte oder eigene Beobachtungen nachträglich ganz oder theilweise wiederfand. Was in dieser Beziehung übersehen ist, davon darf man ruhig annehmen, dafs ich es nicht gekannt oder vor

so langer Zeit gelesen habe, dafs es völlig aus meinem Gedächtnifs geschwunden ist. Berechtigte Urheberansprüche werde ich gerne anerkennen. —

Wellhausen's Buch „Prolegomena zur Geschichte Israels, zweite Auflage der Geschichte Israels, Band I“ erschien, als der Druck dieses Buches bis auf wenige Bogen beendigt war. Unter diesen Umständen habe ich darauf verzichtet, dasselbe innerhalb des Textes irgendwie noch zu verwerthen, dafür aber in den Nachträgen auf die wichtigsten Bemerkungen, die die neue Auflage für unseren Gegenstand bietet, kurz hingewiesen. Die nach der ersten Auflage angezogenen Stellen wird man in der zweiten leicht finden, da jetzt das 8. Capitel, „Die Erzählung des Hexateuchs“, nach der Reihenfolge der biblischen Stücke angeordnet ist.

Um Nachsicht mufs ich bitten hinsichtlich der deutschen Umschreibung der Eigennamen, die vielfach zwischen genauer Wiedergabe der Laute und Beibehaltung der überlieferten Umgestaltung schwankt, nicht immer aus Gründen. Für die hebräischen Worte habe ich je nach Bedürfnifs den lästigen Druck mit Vocalen oder den vocallosen (meist mit Beibehaltung des Dagesch forte) gewählt. Dem Arbeiter auf dem Gebiete des Hebraismus mag man es endlich zu gute halten, wenn auch die griechischen Anführungen in dreifacher Gestalt, mit Spiritus und Accenten, blofs mit den Spiritus oder ohne beide, erscheinen. —

So möge denn mein Buch seinen Weg antreten! Es ist Niemandem zu Liebe noch zu Leide geschrieben, son-

dern verdankt sein Dasein nur der Ueberzeugung, dafs ich zur Sache Förderliches zu bieten hätte. Möchte ich mich darin nicht getäuscht haben, möchte auch in ihm für Wissenschaft und Christenthum ein Segen nicht ganz vermifst werden!

Bonn, im Juli 1883.

Der Verfasser.

Inhalts-Uebersicht.

Die biblische Urgeschichte.

I.

Die Ehen der Söhne Gottes.

Einer der letzten Ausleger der berühmten Stelle Gen. 6, v. 1—4, Ed. Reufs, erklärt von vorneherein, dafs seine Uebersetzung von v. 3 nichts sei als ein Versuch nach vielen anderen, irgend welchen Sinn darein zu legen, ohne den geringsten Anspruch, den richtigen gefunden zu haben, und es ist gewifs zu billigen, dafs er unter diesen Umständen die Frage nach dem inneren Zusammenhang des ganzen Stückes mit derselben Zurückhaltung behandelt. Einem ähnlichen Geständnifs, nur mit reichlichem Schwulst umkleidet, begegnen wir bei dem Züricher C. Egli in einem Aufsatz vom Jahre 1878 [1]), der uns nicht klüger entläfst, als wir an ihn herangetreten sind. Meine erste Aufgabe soll es nun sein, zu zeigen, wie alle bisherigen Auffassungen jenes Stückes nur dürftige Nothbehelfe sind, dafs es so, wie es vorliegt, überhaupt nicht verstanden werden kann; die zweite, durch kräftigen Eingriff eine Gestalt desselben herzustellen, welche zwar den sicheren Boden des überlieferten Textbestandes mit dem stets unsicheren der Vermuthung vertauscht, dafür aber auch ein Verständnifs eröffnet, das keinen Anstofs mehr übrig läfst. Ein möglichst vollständiger Einblick in das Werden des jetzigen Textes soll dann, wie ich hoffe, die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dafs

---

[1]) Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. S. 251.

wir nicht eigenes Gespinnst gesponnen, sondern den ursprünglichen Verlauf der Fäden nur wieder aufgedeckt haben.

Nach der Geschichte des ersten Paares hat das vierte Capitel der Genesis den Stammbaum des Menschengeschlechtes durch Kain hindurch bis in das siebente, das fünfte Capitel durch Seth hindurch bis in das zehnte Geschlecht fortgeführt. Da mag denn wohl in jedem Sinne an der rechten Stelle cap. 6 mit der Zeitbestimmung einsetzen: „Als die Menschen anfingen sich zu mehren auf dem Erdboden.“ Ob die Stelle des nun folgenden Stückes die ursprüngliche ist; ob es sich an den ganzen, geschlossenen bisherigen Zusammenhang anschliefst, oder ursprünglich über cap. 5 rückwärts angeknüpft war, darf einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben: sicher ist, dafs es in dem jetzigen Zusammenhang frühestens erst nach der Geschichte Kain und Abel's, und da sich an diese unmittelbar eine Stammtafel anhängt, frühestens nach c. 4, 24 stehen konnte. Da nun mit dieser Stammtafel die in cap. 5 gegebene zeitlich gleichsteht, so ist die Stellung des Stückes nach cap. 5 sachlich mit der nach cap. 4 gleichwerthig. Weil es sich aber um das erste Sichmehren der Menschheit handelt und diesem durch die in unmittelbarem Anschlufs daran erzählte Sintfluth ein jähes Ende bereitet wird, so kann das Stück auch weiter hinab keine Stelle finden. Es ist also hier richtig untergebracht, auch wenn sich ein sachlicher Zusammenhang mit dem Vorhergehenden oder Folgenden nicht sollte nachweisen lassen.

Also: „Als die Menschen begannen sich zu mehren auf dem Erdboden und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes, dafs die Töchter der Menschen schön waren und nahmen sich zu Weibern die sie gerade mochten.“ Bis dahin ist grammatisch und logisch alles klar [1]).

---

[1]) Siehe unten einige Erläuterungen.

Die Bedeutung der Stelle hängt nur davon ab, wer die Söhne Gottes sind, und damit gerathen wir auf das Gebiet einer uralten Streitfrage mit ungemessenem Vorrath an Meinungen und Schriften. Ich gedenke beide nicht zu vermehren, sondern schliefse mich, unter Verweisung auf die Literatur, derjenigen Ansicht an, welche Geisterwesen, mit einem Worte Engel unter den Gottessöhnen versteht. Ich begründe dieselbe hier nur mit einem Satze. In den ersten Worten bedeutet האדם sicher *die ganze Gattung Mensch* ohne Ausnahme, die geborenen Töchter gehören also der ganzen Gattung an; also sind auch die בנות האדם des zweiten Verses weibliche Menschenkinder an sich, nicht nur eines Theiles der Menschheit [1]). Stehen denen nun gegenüber die בני האלהים, so können diese nicht ebenfalls Menschenkinder, aber nur eines Theiles der Menschheit sein, weil sie dann doch gleicher Gattung mit jenen בנות wären, zu denen ja auch ihre eigenen Mütter und Schwestern gehörten. Es wären dann ja alle Ehen ausnahmslos ihnen verboten. Ferner würden, wenn die בני האלהים die Männer eines bestimmten Theiles der Menschheit bedeuteten, die Weiber gleicher Abstammung בנות האלהים heifsen müssen und diese wären wiederum eins mit einem Theile der בנות האדם, die beabsichtigte Gegensätzlichkeit der Namen und Begriffe damit aufgehoben. — Nur gegenseitiges Sichausschliefsen der Gattung ergibt hier einen verständigen Sinn. Es sind also die בני האלהים Engel wie Hiob 1, 6. 2, 1, בני אלהים Hiob 38, 7, בני אלים Ps. 29, 1. 89, 7, der chaldäische Singular בַּר אֱלָהִין Dan. 3, 25. Die letztere, nicht wegzuleugnende Stelle widerlegt auch den Einwurf, dafs בני האלהים nur ein poetischer Name, im „historischen Buche“ unmöglich sei; aber auch ohne dies ist die Form wenigstens im Hiob-Prolog prosaisch; den Grad innerlicher Poesie mit dem

---

[1]) So auch J. P. *Lange* trotz des Festhaltens an der Sethitenhypothese.

unseres Stückes zu vergleichen nicht wohl möglich, und endlich war durch den Gegensatz der בנות האדם dieser Name hier als der selbstverständliche an die Hand gegeben.

Die Engel also, an sich eingeschlechtig und darum männlich gedacht — ob alle oder wieviele, bleibt aufser Betracht, da es nur auf die Gattung ankommt — werden durch die Schönheit der Menschentöchter angezogen und suchen in der Verbindung mit ihnen die ihnen versagte geschlechtliche Ergänzung[1]). Handelt es sich nicht um einen blofsen Euphemismus, was nicht ganz abzuweisen ist, so würde in dem לקח אשה ein dauerndes Verhältnifs, eine Art Ehe, zu finden sein. Die Frage nach der Möglichkeit solchen Geschehens überlasse ich gern denjenigen, die mit der Beschaffenheit der Engel besser vertraut sind als ich[2]); jedenfalls beweist Matth. 22, 30 nichts dagegen. Denn dafs die Engel im Himmel freien und sich freien lassen, sagt unsere Stelle in keinem Falle aus, und dafs die Engel

---

1) Dafs sich die Menschentöchter durch besondere Schönheit vor anderen Personen oder weiblichen Wesen auszeichneten, ist hier gar nicht ausgesagt : sie erscheinen den männlichen Gottessöhnen nur so, und damit handelt es sich hier um das allgemeine geschlechtliche Wohlgefallen, dem die Frauen den Namen des „schönen Geschlechtes“ verdanken. Wären dagegen die Gottessöhne Sethiten, so müfste die gröfsere Schönheit der Menschentöchter ausdrücklich hervorgehoben werden, entweder bei der Erwähnung ihrer Geburt, oder aus dem Sinne der Gottessöhne. „Da sahen die Gottessöhne, dafs die Menschentöchter schöner waren als die Gottestöchter (oder : „ihre Schwestern“) u. s. w.“ So aber heifst es hier nicht, und man fragt vergeblich, ob und warum denn unter den Sethitinnen keine so schönen Frauen gewesen? Dieser Grund gegen die Sethitenhypothese scheint noch nicht geltend gemacht zu sein. — Welch mafs- und zügellose Phantasmen sich an die vermeintliche Ausnahmsschönheit der Kainitinnen angeknüpft haben, brauche ich hier nur anzudeuten, da die Literatur aller Zeiten davon Zeugnifs ablegt.

2) Sehr richtig bemerkt allerdings beispielsweise Zschokke („die biblischen Frauen des Alten Testamentes“ 1882, S. 53) : „Bis jetzt ist noch nicht erwiesen (!), dafs die Engel durch Ausartung zeugungsfähig werden können.“

ihrer Natur nach das nicht können, ist niemand berechtigt, aus des Heilands Worten herauszulesen. Das aber, was wir eben mit anderen Worten wiedergegeben, und nichts anderes, steht an unserer Stelle geschrieben.

So haben wir bis zu Ende von v. 2 einen ganz klaren Zusammenhang gefunden, der zu Anstofs oder Verdacht durchaus keine Veranlassung gibt. Wenn dasselbe sich nun von den folgenden Versen, 3 und 4, nicht aussagen läfst, so finde ich darin gerade eine Aufforderung, hier stehen zu bleiben, um womöglich aus diesen anstofsfreien Versen zu ermitteln, aus welcher Quelle das Stück stammt. Denn es wird ein wesentlicher Gewinn für alle weitere Untersuchung sein, wenn es mir gelingt, das Stück einer bestimmten Quelle zuzuweisen und so den ganzen Umfang dieser Quelle für Form und Inhalt zum Vergleich zu gewinnen. Für ein „stark überarbeitetes Fragment" (Wellhausen) wäre das aber gewifs eine recht undankbare Aufgabe, und dafs ein „nur im Auszug mitgetheiltes Stück nicht plan und glatt, sondern schwierig, abgerissen, lückenhaft in seiner Darstellungsweise ist" (Dillmann), versteht sich leicht. Da indessen beides in den beiden ersten Versen wenigstens in keiner Spur zu Tage tritt, so dürfen wir hier wohl auf ein günstigeres Ergebnifs hoffen. Der Umfang reicht bei der Kenntnifs der Quellen, die heute erlangt ist, aller Voraussicht nach aus.

Nun galt es früher als zweifellos sicher, dafs das kleine Stück aus der jahvistischen Quelle stamme — schon der Gottesname in v. 3 schien das zu beweisen — und daran halten vor allen Dingen auch Ewald und Hupfeld fest. Schrader sprach es dann aus sachlichen Gründen dem Jahvisten ab und in der Hauptsache dem Elohisten (E) zu; Dillmann läfst es ebenso von J oder R überarbeitet aus E (Dillmann's B) eingefügt sein: in der 2. Auflage seiner Genesis entscheidet er sich für den letzteren Hergang; Reufs meint, der Redactor habe das Stück aus

irgend welcher, nicht näher zu bezeichnenden, sei es mündlichen, sei es schriftlichen Quelle geschöpft. Es ist hohe Zeit, dafs hierin wieder Klarheit geschafft werde, weil, je mehr man das Stück isolirt, um so schwerer sein Räthsel zu lösen ist. Nicht sachliche Kritik gilt es zunächst, sondern sprachliche, und mir wenigstens steht es, vor allem durch Wellhausen's Untersuchungen fest, dafs in der einen jahvistischen Schrift verschiedene, sachlich von einander abweichende Schichten auch anderwärts nebeneinander bestehen. Ich werde deshalb den Nachweis zu liefern suchen, dafs v. 1. 2 in ihrem vollen Umfang und wahrscheinlich unverändert aus J stammen, und zwar durch Anführung von genauen Parallelen womöglich zu allen, auch den weniger bedeutsamen sprachlichen Erscheinungen, die sich in diesem Umfang finden.

ויהי כי als Einleitung der Erzählung. Delitzsch führt dazu richtig aus J an c. 26, 8. 27, 1. Ich füge aus J hinzu Gen. 43, 21; 44, 24. Ex. 1, 21 (s. Dillmann); 13, 15; Jos. 17, 13. — Das formell ganz entsprechende והיה כי vgl. bei J Gen. 12, 12; 46, 33; Ex. 1, 10 (?); 3, 21 (?); 12, 25. 26; 13, 5. 14; 22, 26; Num. 10, 32. Jos. 8, 5. An anderen Stellen, insbesondere bei E und der Grundschrift, kommt ויהי כי im Hexateuch nicht vor; והיה כי findet sich aufser der von Delitzsch angeführten Stelle Deut. 11, 29 noch Deut. 6, 10; 26, 1; 30, 1; 31, 21 und in der Grundschrift Lev. 5, 5. 23; Jos. 22, 28. Bei E findet sich auch dieses nicht, abgesehen von den zweifelhaften Stellen Ex. 1, 10; 3, 21. Eingriffe nach oder Einfügungen aus J werden in diesen Abschnitten allerseits zugestanden; doch bliebe auch, wenn man die Stellen E zuwiese, noch ein starkes Uebergewicht für J.

Für den Bau unserer Verse ist aber besonders lehrreich die auch sachlich verwandte Stelle aus J c. 12, 11 ff. [1]). Ich setze die Reihen nebeneinander.

[1]) Das Stück c. 12, 10—20 ist der Form nach zweifellos jah-

	Gen. 6, 1. 2.	Gen. 12, 11.
1)	וַיְהִי כִּי־הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה וגו׳ ··· וַיִּרְאוּ וגו׳	וַיְהִי כַּאֲשֶׁר ¹) הִקְרִיב [אברם] לָבוֹא מִצְרַיְמָה וַיֹּאמֶר וגו׳
	Gen. 6, 1. 2.	**Gen. 12, 12.**
2)	וַיְהִי כִּי־הֵחֵל הָאָדָם וגו׳ וּבָנוֹת יֻלְּדוּ לָהֶם וַיִּרְאוּ וגו׳	וְהָיָה כִּי־יִרְאוּ אֹתָךְ הַמִּצְרִים וְאָמְרוּ אִשְׁתּוֹ זֹאת וְהָרְגוּ אֹתִי וְאֹתָךְ יְחַיּוּ
	Gen. 6, 1. 2.	**Gen. 12, 14.**
3)	וַיְהִי כִּי־הֵחֵל הָאָדָם וגו׳ וַיִּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ וגו׳	וַיְהִי כְּבוֹא אַבְרָם מִצְרַיְמָה וַיִּרְאוּ הַמִּצְרִים אֶת־הָאִשָּׁה כִּי יָפָה הִוא מְאֹד וַיִּרְאוּ וגו׳

Die Uebereinstimmung ist schlagend und umfaſst alle Einzelheiten des Satzbaues von Gen. 6, 1. 2. Die erste Parallele das historische Tempus mit dem vollständigen Nebensatze der Zeit, beiderseits unter Ergänzung des Prädicates durch einen Infinitiv mit לְ; die zweite die Weiterspinnung des Zeitsatzes durch bloſses וְ ohne Wiederholung des כִּי, bis dann mit ויראו einerseits, mit והרגו andrerseits der Nachsatz eintritt; die dritte die auch sonst häufige Anziehung des Objects in genau übereinstimmender Durchführung. Zweifelhaft kann nur die zweite Parallele erscheinen, da man den Nachsatz schon mit ואמרו beginnen kann. So die meisten Uebersetzungen, von den LXX bis

---

vistisch (v. 17), dem Ursprung nach trotz Wellhausen ebenso wenig aus E, da es sich mit c. 20 durchaus nicht verträgt. Vgl. dazu Dillmann 2. Aufl. Auch für Einschub innerhalb J kann ich das Stück nicht halten, da das Durchziehen des Landes beim ersten Eintritt, bis zum Süden hin (v. 9) und weiter der Zug nach Aegypten höchst bedeutsam ist, der Anschluſs überall gut. Loth wird auch in v. 6—8 nicht erwähnt. C. 26 ist entweder von v. 6 an oder in Dillmann's Herstellung (2. Aufl. S. 304) selbständig und wohl vereinbar damit.

¹) Auch ויהי כאשר ist wesentlich J eigen, so Gen. 24, 22. 52; 27, 30; 30, 25; 37, 23; 43, 2. Jos. 6, 8. Im geschlossenen Zusammenhang von E nur Gen. 20, 13; in aus J und E gemischten Stücken Gen. 29, 10; Jos. 4, 1. 11; 5, 8.

zu Reufs hin, die Commentare ohne Uebersetzung geben ihre Meinung darüber nicht ab: das logisch allein Richtige bieten unter den mir vorliegenden Uebersetzungen nur Dathe und Zunz (Arnheim). Eine unzweifelhafte Parallele ad 2) aus J ist noch 32, 18. Natürlich begründet die nachdrückliche Voranstellung des Subjectes in Gen. 6, 1 keinen Unterschied, darf auch nicht verleiten, den Satz ובנות ילדו להם als Zustandssatz zu fassen. Es dürfte dafür ein גם kaum fehlen.

Solche scharfgegliederte Satzgefüge gehören zu den hervorstechendsten Merkmalen von J, dem vorzüglichsten Erzähler des Hexateuchs; der Satzbau von Gen. 6, 1. 2 weist also sehr bestimmt auf ihn hin.

הֵחֵל in charakteristisch ähnlichem Gebrauche bei J Gen. 4, 26. 10, 8. 11, 6. Num. 25, 1, daneben vgl. Gen. 9, 20. 44, 12. Bei E nur Gen. 41, 54, bei PC in dem besonderen Gesetzbuche (Dillmann's S) Lev. 21, 9, sowie einigemale bei D. Selbst Schrader sieht in diesem Worte einen Eingriff von J.

הָאָדָם ganz so gebraucht wie sonst bei J in diesem Zusammenhange, vgl. 6, 5. 6. 7. 8, 21, freilich ganz der Regel nach.

עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה besonderes Merkzeichen von J: 4, 14. 6, 7. 7, 4. 23 (auch 8, 13b wird danach zu beurtheilen sein), Ex. 32, 12. 33, 16. Auch Num. 12, 3, von Schrader als Parallele aus E angeführt, ist J zuzuweisen.

יֻלַּד לְ gemeinsamer Sprachgebrauch aller Quellen, für J vgl. z. B. 24, 15, ebenfalls wie hier mit dem nom. des Gebornen, nicht dem acc. wie sonst oft.

בְּנֵי הָאֱלֹהִים, im Hexateuch nur hier, beweist natürlich nichts für elohistische noch gegen jahvistische Abstammung.

טוֹב ohne Zusatz (vgl. 24, 16. 26, 7) gleich „schön“ von Menschen im Hexateuch nur noch Ex. 2, 2 in einem Stücke aus E, wenn auch jahvistische Einflüsse dort nicht ausgeschlossen sind. Doch findet sich auch יפה mit und

ohne מראה dicht hintereinander bei J in c. 12, 11 und 14, ebenso wie יפה mit Zusatz bei E 29, 17. 39, 6.

לָקַח אִשָּׁה gemeinsamer Sprachgebrauch aller Quellen, unserer Stelle genau entsprechend bei J 4, 19. 11, 29.

מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ Es hat mir nicht gelingen wollen hierzu neue und befriedigende Beispiele zu finden, zumal Noldius bei מכל traurig im Stiche läfst, einige längst bekannte Stellen nicht aufführt. Da Hohesl. 3, 6 schwerlich hierher gehört, so bleiben zur Vergleichung nach Ewald 278[c] nur die Beispiele c. 7, 22. 9, 10. 17, 12, daneben das häufigere מאחד (Lev. 4, 2. 5, 13. Deut. 15, 7. Ez. 18, 10). Aber an allen diesen Stellen — abgesehen von der Frage, wieweit sie dem Alter nach J oder E zur Seite gestellt werden können — schliefst sich das מכל individualisirend an ein vorausgehendes כל an, wie auch das מאחד ein voraufgehendes Nomen invidualisirend aufnimmt. Dafür scheint doch hier das נשים ein schlechter Ersatz zu sein. Erwarten müfste man נָשִׁים מֵהֵנָּה כל וגו׳. Dafs das הנה, nachdem kaum dasselbe Pronomen und להם vorhergegangen, weggelassen wurde, begreift sich leicht; dafs aber מִכל elliptisch für מהנה כל stehen sollte, ist nicht wohl anzunehmen. Uebrigens ist das מהנה entbehrlich, weil נשים und בנות אדם sachlich gleichen Umfangs sind, ein Mifsverständnifs also ausgeschlossen war; man könnte versucht sein, das מ vor כל als Wiederholung des letzten Buchstaben von נשים kurzer Hand zu streichen. — Für die Entscheidung zwischen E und J trägt dies übrigens nichts aus, da aus keiner dieser Quellen Parallelen vorliegen.

Mufs ich so diesen letzten Punkt unbereinigt übrig lassen, so ergibt sich in allen übrigen volle Uebereinstimmung mit J, und aus der Masse heben sich gewichtige Stücke heraus, die positiv für J entscheiden. Das ist das הֵחֵל, das על־פני האדמה, und vor allen Dingen der durch und durch jahvistische Satzbau. Bei der engen Wahl, die uns freisteht, kann hier das Urtheil nicht zweifelhaft

sein : wir haben das Stück der jahvistischen Quelle zuzuweisen, insbesondere liegt gar kein Grund vor, dafür eine eigene, nicht näher zu bestimmende Quelle anzunehmen. Die alte Fragmentenhypothese sollte auch in solchen Einzelheiten überwunden sein und nicht ohne Noth zu Hülfe gerufen werden.

Aus diesem Ergebnifs betreffs der Verse 1 und 2 ergibt sich für die folgenden nothwendig die Voraussetzung desselben Ursprungs : erweist sich dort dann der Text als irgendwie beschädigt oder beeinflufst, so macht es keinen Unterschied, ob J oder eine andere Quelle dergleichen erlitten hat.

Wir gehen damit zu v. 3 über. „Und Jahve sprach.“ Was werden wir zu hören bekommen, als Verurtheilung und Strafe über diejenigen, die sich solchen Greuels, der Vermischung zweier von Gott in der Schöpfung geschiedener Gattungen, geschlechtlichen Verkehrs der von Gott ohne geschlechtlichen Unterschied und ohne solche Bestimmung erschaffenen Wesen schuldig gemacht haben. Allerdings ist es ein strafendes Wort, das wir hören : nur fragt sich, wen es trifft? Der Mensch, האדם, wird sogleich genannt, das ist nothwendig, wie in v. 1, die ganze Gattung „Mensch“ ohne Unterschied. Darauf bezieht sich mit Sicherheit das Suffix in יָמָיו; so läuft also der Ausspruch Gottes in die Bestimmung aus, dafs des Menschen Tage, d. i. die Lebenszeit des Menschen 120 Jahre betragen soll [1]). Keiner soll länger leben, so viele auch diese Lebens-

[1]) Die uralte apologetische Auskunft, dafs den damals lebenden Menschen Gott noch eine Frist von 120 Jahren bis zur Vernichtung in der Sintfluth gesetzt habe, dieser Ausspruch also im 480. Jahre des Noah gethan sei, erwähne ich nur. Sie ist unnöthig, weil die höheren Altersangaben des Pentateuch von einem anderen Schriftsteller herrühren, und ist unmöglich aus dem Texte zu entnehmen. Für ihre Widerlegung darf ich auf Dillmann's Commentar verweisen; ausführlich spricht dagegen auch Lenormant, Origines de l'histoire I. 1. S. 374 ff.

grenze nicht erreichen mögen, das ist der einzig mögliche Sinn der Worte. Der positiven Schranke, 120 Jahre, entspricht im ersten Halbverse das negative לא לעלם, „nicht auf ewig“, mag damit die schlechthin ewige Dauer oder eine längere, unbegrenzt erscheinende Zeit gemeint sein [1]). „Gottes Geist soll nicht auf ewig in dem Menschen sein,“ so sagt nun das erste Versglied, ohne dafs dabei auf den Sinn des Prädicates יָדוֹן Rücksicht genommen wäre. Die Fassung desselben, die Uebersetzungen „herabgewürdigt werden, sich erniedrigen“ oder „richten, herrschen, walten, wirken, kräftig sein,“ die Textänderungen ידור, ידום, ילון (vgl. Dillmann) können dem Satze wohl eine besondere, verschiedene Färbung geben: eine sachlich verschiedene Auffassung ergibt keine von ihnen. Nur nebenbei erwähne ich deshalb, dafs mir die aus dem Arabischen geschöpfte Uebersetzung „sich erniedrigen“ gewagt erscheint, die andere „herrschen, walten“ möglich und nicht unangemessen. Das Imperf. in u, o bezeichnet dann eine Nebenform zu ידין mit der Nebenbedeutung „herrschen, walten“ zu der gewöhnlichen „richten“ (vgl. Ges.-Mühlau). Hieraus erklären sich genügend die verallgemeinernden und abschwächenden Ausdrücke der alten Uebersetzungen. — Es bleibt endlich der zweite Absatz mit den gewichtigsten Worten: הוא בשר; das räthselhafte בשגם mag fürs erste unberücksichtigt bleiben, zumal erst zu entscheiden ist, ob es zum ersten oder zweiten Versglied gehört. Deutlich ist der Gegensatz zwischen הוא בשר und רוחי [2]). Das הוא läfst an sich zwei Beziehungen zu, auf רוחי und האדם.

---

[1]) Die Bedeutung „nicht auf „ewig“ neben „in Ewigkeit nicht = niemals“ ist, auch wo andere Worte dazwischentreten, gesichert durch Jer. 3, 12, Thr. 3, 31. Die andere Uebersetzung ergibt keinen Sinn.

[2]) Erst bei der Uebersetzung entsteht die Frage, ob dies Wort durch „mein Odem“ oder „mein Geist“ richtig wiedergegeben wird. Das Erstere liegt dem Sinne und den Parallelen nach am nächsten, doch bleibt auch dann das beabsichtigte Wortspiel mit בשר bestehen.

Aber die Aussage, Gottes Geist (Odem) sei Fleisch, bleibt auch dann noch eine paradoxe, ja unrichtige, wenn wir übersetzen „ist geworden", und eine unvollständige, da sie höchstens von dem Geiste Gottes im Menschen gelten würde, das באדם aber nicht unmittelbar mit רוחי, sondern mit ידון verbunden werden mufs. Das הוא mufs deshalb, wie mit ganz vereinzelten Ausnahmen auch überall geschieht, auf האדם bezogen werden, und die Hauptaussage des zweiten Absatzes lautet danach, dafs der Mensch, d. i. das gesammte Menschengeschlecht, Fleisch sei, d. h. gebrechlich, vergänglich, sterblich; der Gegensatz gegen göttliches Wesen ist gerade diesem Ausdruck eingeboren, vgl. Stellen wie Jes. 31, 3. Ps. 56, 5. Hiob 10, 4. Jer. 17, 5. So ist denn der zweite Absatz sicher Begründung für den ersten: Gottes Geist soll nicht auf ewig in dem Menschen walten, weil er Fleisch, also kein seiner würdiges Gefäfs ist; deshalb sollen seine Tage nur 120 Jahre sein.

Wir müssen nun an das letzte, räthselhafte Wort des Verses, das בשגם, herantreten. Eine vorläufige, rein sprachliche Erörterung darf ich mir dabei nicht ersparen, weil von ihrem Ergebnifs in erster Linie die Möglichkeit aller Erklärungen abhängt. Doch bemerke ich dazu, dafs ich nach der formellen Möglichkeit auch die sachliche einer jeden dieser Erklärungen besprechen werde, dafs also, wer nur den sachlichen Zusammenhang verfolgen will, diesen Abschnitt ohne Nachtheil überschlagen darf.

Die alten Uebersetzungen fassen das Wort בשגם einstimmig als Partikel, zusammengesetzt aus ב, ־שׁ und גם. Diese Auffassung wird hebräisch ausgedrückt durch die Vocalisation בְּשַׁגַּם, wenn auch בְּשֶׁגַּם vorzuziehen wäre. Dagegen ist es schlechterdings unmöglich, sie hier auch in der Vocalisation בשגם zu finden. Die Lesart בשגם ist nun auch neuerdings von Baer und Delitzsch in ihre berichtigte Ausgabe des masoretischen Textes aufgenommen worden: leider aber ohne jede Rechtfertigung in den Noten.

Ich finde dieselbe nur aus den beiden codices Erfurtenses 2 und 3 bei J. H. Michaelis und aus der Soncinischen Ausgabe v. 1488 von Heidenheim (bei Delitzsch, Commentar) angemerkt [1]); dagegen führt der ganze Apparat von Kennicot und de Rossi keine Handschrift mit dieser Lesart auf. Die genannten Zeugen aber scheinen mir trotz des verhältnifsmäfsig hohen Werthes jener beiden Handschriften für die Aenderung des recipirten Textes umsoweniger auszureichen, als eine Rückwirkung der alten Uebersetzungen das gelegentliche Eindringen einer so winzigen Aenderung vollkommen erklärt.

Nun läfst sich gewifs nicht verkennen, dafs diese Lesung und Auffassung des Consonantentextes für das von kritischen Bedenken nicht behinderte Auge am nächsten liegt, und zwar um so näher, je mehr der Leser an späthebräischen Sprachgebrauch gewöhnt ist. Er findet – und in dieser Lage waren alle Uebersetzer — alle Bestandtheile des Wortes nach jener Auffassung gleichsam auf der Strafse, und die gerechte Erwartung, dafs hier eine Begründung für das Urtheil im ersten Halbverse müsse gegeben sein, scheint zudem sachlich das „weil auch“ besonders zu empfehlen. Leicht lassen sich auch im Alten Testamente Verbindungen nachweisen, die der unsrigen genau entsprechen, vgl. nur בְּשֶׁכְּבָר Eccl. 2, 16, בְּשֶׁלְּמִי Jon. 1, 17, בְּשֶׁלִּי V. 12.

Aber eine andere Frage ist es, ob dergleichen hier, in diesem Buche, in dieser Quellenschrift möglich oder doch wahrscheinlich ist. Und das mufs entschieden verneint werden. Die Partikel ·שֶׁ findet sich auf scharf begrenzten Gebieten häufig : vor allem im Prediger, der von den mir bekannten 135 Stellen nicht weniger als die Hälfte,

---

[1]) Dillmann merkt in der zweiten Auflage an, Bähr-Delitzsch hätten diese Vocalisation „nach Vorgang der ed. Sonc. und masoretischen Auctoritäten“ in den Text aufgenommen.

67, enthält, sodann im Hohenliede mit 30, in 10 meist kurzen Psalmen (zwischen 122 und 146) mit 21. Die übrigen 17 Stellen sind auf 6 Werke sehr ungleich vertheilt. Im ganzen Hexateuch findet sich nicht eine einzige Stelle. Daſs wahrscheinlich alle vereinzelten Stellen auf Textverderbniſs oder Einschiebung beruhen, gedenke ich seinerzeit in gesonderter Behandlung dieser Partikel nachzuweisen: jedenfalls ist die Wahrscheinlichkeit, daſs im ursprünglichen Texte von Gen. 6, 3 das ·שׁ sollte gestanden haben, unter diesen Umständen sehr gering, und man darf sich durchaus nicht wundern, wenn viele Gelehrte, gerade weil sie diese Partikel hier finden, Vers oder Wort für höchst verdächtig halten. Ich selbst würde ihn, wäre ich jener Ansicht, unbedingt für interpolirt erklären.

Steht es so damit, so lohnt es doch wohl der Mühe zu untersuchen, ob eine andere Auffassung sich mit Grund behaupten läſst. Es kann sich nur um die eine handeln, nach welcher das Wort den Infinitiv שַׁג von שגג mit der Präposition ב und dem Suffix der 3. Person m. pl. darstellt. Das Miſstrauen, mit dem man dieser Auffassung immer von neuem begegnet, kann ich durchaus nicht für gerechtfertigt halten.

Der älteste Zeuge für dieselbe ist der recipirte Text mit seinem Qameç in der letzten Silbe. Bei der abweichenden Auffassung aller Uebersetzungen und der alten jüdischen Ausleger läſst sich dieses Qameç nur aus uralter Ueberlieferung begreifen. Es muſs trotz jener Auffassung stehen geblieben sein: als gelegentlicher Fehler würde es kein langes Leben gefristet haben und nicht in die Mehrzahl der Codices eingedrungen sein. Daſs umgekehrt die Auslegung leicht die theilweise Aenderung in Pathach hervorrufen konnte, ist oben bemerkt. Auch die Accentuation, die von v. Bohlen und Böttcher (de inferis § 63) dagegen angeführt wird, spricht für diese Auffassung; das Zaqeph bei לעלם verwehrt nur den Anschluſs das בשגם

nach rückwärts, das Tiphcha bei בשׁנם verträgt sich nicht mit der Auffassung als Conjunction. Nun meint Böttcher noch in seiner Neuen Aehrenlese, er habe die Unmöglichkeit dieser Auffassung a. a. O. dargethan. Wie steht es zunächst mit der Form? Es wäre ein Inf. von ע״ע in a. Die stehend angeführten Beispiele sind רַד Jes. 45, 1 und שַׁךְ Jer. 5, 26. Das erstere mit Böttcher von ירד abzuleiten, ist formell gewagt und wird ausgeschlossen durch das לִפְתֹּחַ לְפָנָיו des zweiten Halbverses und die parallele Stelle Ez. 29, 15; das שַׁךְ wird durch Verweisung auf שֹׁךְ Esth. 2, 1 und וַיָּשֹׁכּוּ Gen. 8, 1 nicht aus der Welt geschafft. Als weiteres Beispiel tritt hinzu לְבָרָם Qoh. 3, 18, dem wiederum ein לָבוּר in Qoh. 9, 1 zur Seite steht (vielleicht לָבוֹר zu lesen und nur mifsbräuchlich plene geschrieben). Nicht ganz sicher ist רַךְ Reg. II, 22, 19 in יַעַן רַךְ לְבָבְךָ, wo auch das perf. vorliegen kann [1]); vgl. den inf. רֹךְ Deut. 28, 56. So ausreichend nun diese Beispiele für die Begründung des Inf. שַׁן erscheinen, so wenig thuen sie zur Sache. Entweder haben die Masoreten die Partikel, wie jene meinen, beabsichtigt: dann gilt die Vocalisation natürlich nichts für die Auffassung als Infinitiv. Oder sie haben den Inf. beabsichtigt: dann haben sie die Verantwortung dafür zu tragen. Wäre derselbe nicht zulässig, so wäre einfach die richtige Vocalisirung dafür einzusetzen und somit בְּשַׁגָּם zu lesen. Beispiele dafür sind מֵרֻבְּכֶם Deut. 7, 7, כְּרֻבָּם Hos. 4, 7, בְּחֻקּוֹ Prov. 8, 27. 29, עַד־תֻּמּוֹ Reg. I, 14, 10, לְהֻמָּם und עַד תֻּמָּם Deut. 2, 15, das letztere häufig. Was mich betrifft, so halte ich den Inf. in a für beabsichtigt und füge mich dann gern dem Ermessen der Vocalisatoren. — Aber der Inf. von שג wird sonst nach ל״ה gebildet, vgl. לִשְׁגוֹת Prov. 19, 27. Auch

---

[1]) Vgl. Stade, Grammatik § 619b, der auch hier den inf. erkennt, ebenso wie in צַר Hi. 7 11, wo doch wohl das Nomen anzuerkennen ist.

das hindert nicht. Ebenso findet sich שֹׁגֵג Hi. 12, 16, Ps. 119, 67; Num. 15, 28 neben שֹׁגֶה Prov. 20, 1. Ez. 45, 20. Ps. 119, 21. שָׁגַג Lev. 5, 18 neben שָׁגִיתִי, שָׁגוּ u. s. w. Genau entspricht der echte Inf. רֹב in dem ersten Verse unseres Capitels, vgl. mit רְבוֹת Ex. 11, 9. Prov. 29, 2. 16. Eccl. 5, 10; ebenso רְדוֹת Ez. 29, 15 vgl. mit רַד Jes. 45, 1, und daneben auch רֹדֵד Ps. 144, 2 neben רֹדֶה Jes. 14, 6. Solcher unterschiedslos gebrauchten Formen nach ע״ע und ל״ה lassen sich bekanntlich ziemlich viele anführen.

Sind damit, wie mir scheint, alle aus der Formenlehre entnommenen Bedenken abgewehrt, so werden ferner die syntaktischen in Betracht zu ziehen sein. Die enallage numeri halte ich für viel bedenklicher als beispielsweise Delitzsch; sie liegt aber nur dann vor, wenn wirklich das Suffix ־ָם auf האדם geht und so mit הוא u. s. w. dieselbe Person umfaſst. Es wird sich herausstellen, daſs dies nicht der Fall ist. — Ist das nachgewiesen, so kann ferner die Voranstellung des הוא nicht mehr befremden, erweist sich vielmehr durchaus als richtig. Auch ohne dies dürfte daraus nicht so viel Kapital geschlagen werden (vgl. A. Müller § 503, 1 b, besonders Anm. c.). Uebrigens geht bei der von Böttcher und Delitzsch gewählten Auffassung „da ja“ (nicht „da auch“) der Nutzen des גם in dieser Beziehung verloren, das הוא müſste dabei eben so gut nachstehen.

Es wird endlich gefragt werden müssen, ob die Bedeutung des Stammes seine Anwendung in diesem Zusammenhange zuläſst. Man mag sich berufen auf die Bedeutung von שְׁגָגָה „Sünde durch Unachtsamkeit“ und die Grundbedeutung des Stammes. Die letztere kann nicht entscheiden, da חטא von entsprechender sinnlicher Grundbedeutung zu seinem weniger harmlosen Begriff gekommen ist. Jene Bedeutung aber des unachtsamen Sündigens als Kunstausdruck haben שגה und שגג nur in der levitischen Gesetzgebung, und zwar ausnahmslos, dazu in der Gesetz-

gebung des Ezechiel 45, 20 und auch wohl in שְׁגִיאוֹת Ps. 19, 13, wo es sich um das fertige Gesetzbuch handelt. Der volle Ausdruck lautet חטא בשגגה, und darin hat das שג gar keine sittliche, sondern intellectuelle Bedeutung; der Gebrauch geht zurück auf ein „sich irren“, was deutlich in Gen. 43, 12, Sam. I, 26, 21 [1]), Eccl. 10, 5 (vgl. 5, 5) vorliegt. Wo dagegen die ursprünglich sinnliche Bedeutung unmittelbar ins Sittliche umschlägt, ist der Begriff des Fehlens ein ebenso allgemeiner wie bei חטא und ist es auch bis in späte Zeit geblieben, so in Hi. 6, 24 vgl. mit 13, 23, ebenso 19, 4 vgl. mit 7, 20, wo eine Beziehung auf bloſse Sünden der Unachtsamkeit ganz unzulässig ist; so in Prov. 19, 27; so endlich in Ps. 119, 10. 21. 67. 118, wo die schwersten Verschuldungen mit einbegriffen sind (in v. 21 nach den Accenten selbst die der זֵדִים, im andern Falle werden doch die שֹׁגִים verflucht). Dasselbe gilt von unserer Stelle; es ist nur der allgemeinere und seltenere Ausdruck statt חטא gewählt. Und daſs das so gewöhnlich gewordene Kunstwort חטא hier, wo der Begriff sich zum ersten Male findet, dazu in Gottes Munde, vermieden, ein ursprünglicheres, sinnlicheres dafür gewählt ist, läſst sich wohl begreifen und wird in der folgenden Untersuchung noch klarer werden. Vorläufig steht fest, daſs בשגם ohne jeden Anstoſs übersetzt werden darf: „Durch ihr“ oder „in ihrem Abirren“, d. i. Fehlen, „dadurch, daſs sie gefehlt haben.“ Die Conjecturen von Schrader und Olshausen, נַפְשָׁם und לְבַשׁ גַּם, lassen sich also durch formelle Bedenken nicht rechtfertigen; nur wenn der gewonnene Sinn in diesem Zusammenhang unverwendbar ist, werden sie Berücksichtigung verdienen und wird zu untersuchen sein, ob sie einen befriedigenden Sinn ergeben. Von sonstigen Vermuthungen erwähne ich noch Böttcher's letztes Wort. Nachdem er früher auf

[1]) Anders Zunz-Sachs „sich vergehen“.

Grund des ·שׁ den ganzen Vers für ein Glossem erklärt, hält er in der neuen Aehrenlese בַּאֲשֶׁר גַּם für den richtigen Text. Des Abschreibers Blick sei von לְעֹלָם sogleich auf בשר geglitten und habe בש geschrieben; dann sei er seinen Irrthum gewahr geworden, da er aber den Text durch Vernichtung des ש nicht habe entstellen wollen und ihm בשגם = באשר גם gegolten, so sei er einfach mit גם fortgefahren. Zunächst ist nicht zu übersehen, wie Böttcher damit eingesteht, dafs ein ·שׁ hier nur durch Textverderbnifs möglich ist. Im Uebrigen scheint mir dieser Blick in das Verfahren des Abschreibers schon um seiner Tiefe willen verdächtig; vor allem aber wird sich zugleich mit dem Urtheil über בשגם herausstellen müssen, ob Böttcher's Lesart solche Mühe lohnt.

Damit gehen wir zu der sachlichen Beurtheilung der beiden Auffassungen über. Ist בשגם nur eine aus drei Bestandtheilen, ב, ·שׁ und גם zusammengewachsene Partikel der Begründung, so thut es zu dem oben (S. 12) gewonnenen Sinne nur ein geringes hinzu, nämlich das „auch“, wodurch der Mensch irgend welchem anderen, nicht genannten Wesen gleichgesetzt wird. Es bleibt dann noch die Aufgabe, dieses zu ermitteln. Uebersetzen wir dagegen: „durch ihre Verirrung, Vergehung“, so entstehen neue, wichtige Fragen: 1) wen bezeichnet das Suffix, wessen Vergehung ist gemeint, 2) an welchen Versabsatz, den ersten oder zweiten, ist das Wort anzuschliefsen. Suchen wir nach einer Mehrzahl, worauf sich das Suffix der Mehrzahl beziehen könnte, so bietet sich entweder בני האלהים oder בנות האדם. Die letztere Beziehung, an sich möglich[1]), wird hier durch das naheliegende Mifsverständnifs ausgeschlossen, es bleibt demnach die auf בני האלהים. Endlich aber wäre es noch möglich, in dem Pluralsuffix das Collectivum האדם zu erkennen und so das בשגם, הוא und ימיו sämmtlich auf das-

---

[1]) Vgl. Ges. Gramm. § 121. 6. Anm. 1.

selbe Subject zurückzuführen. Die ganz besondere Schwierigkeit dieser enallage numeri, für die selbst im Hebräischen die Beispiele selten sind, mag nur erwähnt werden. Wir wollen nun auf Grund aller dieser Möglichkeiten versuchen, die Verbindung dieses Satzes mit dem Vorhergehenden herzustellen.

Ich beginne mit der farblosesten Fassung, בְּשַׁגַּם „weil auch“. Weil auch der Mensch Fleisch ist, soll Gottes Geist nicht auf ewig in ihm wohnen. Am natürlichsten verweist das „auch“ auf Wesen, bei denen das Fleischsein selbstverständlich ist, alle diejenigen, welche unter dem Menschen stehen. Die natürliche Beschaffenheit des Menschen, seine Körperlichkeit, kann damit nicht gemeint sein, weil diese ihm anerschaffen ist und nicht erst jetzt Veranlassung zu solchem Beschlusse werden kann; durch einen sittlichen Fall also müſste der Mensch sich den niederen Wesen auch in anderem Sinne angenähert haben. Es fiele dann diese Auffassung sachlich zusammen mit der andern, welche בְּשַׁגָּם übersetzt: „durch ihre, d. i. des gesammten Menschengeschlechtes, Vergehung“. Gleichgültig ist es dann ebenfalls, ob wir das Wort zum ersten Absatz ziehen: „um ihrer Vergehung willen“, was sich insofern empfehlen würde, als das Pluralsuffix dann nicht so unmittelbar mit dem הוא zusammenstöſst, oder ob wir es zum Folgenden ziehen: „durch ihre Vergehung ist er Fleisch.“ Das wäre an sich, und von der enallage numeri abgesehen, ein möglicher, guter Sinn. Nur ist von einer solchen Vergehung des Menschengeschlechtes eben jetzt nicht die Rede gewesen, denn v. 1. 2. berichten nicht von einer Versündigung „des (oder der) Menschen“, sondern „der Söhne Gottes“, der Engel. Von seiten des Menschengeschlechtes sind dabei betheiligt nur eine Anzahl von weiblichen Wesen, und diesen kann jedenfalls nicht die Hauptschuld beigemessen werden. Denn einmal sind die Söhne Gottes die Stärkeren; sie konnten ihren Willen

wohl auch mit Gewalt durchsetzen, dann wird die Schuld der Menschentöchter fast gleich Null. Nehmen wir das nicht an, so sind jene doch die einsichtigeren Wesen : sie mufsten sich ihrer Versündigung klar bewufst sein, während die Menschentöchter in ihrem Hinaufsteigen in der Reihe der Wesen kaum eine Verschuldung erkennen oder doch durch Ansehen und Ueberredung der Gottessöhne darüber hinweggetäuscht werden konnten. Und endlich : Handelt es sich um dauernde Verbindungen, wie es ganz den Anschein hat, so fällt *für die Menschentöchter* auch die Beschuldigung blofser sträflicher Sinnenlust hinweg und fehlt der sittliche Gehalt keineswegs. In keinem Falle aber lesen wir etwas oder können wir das geringste erdenken, wodurch ihre etwaige Schuld dem ganzen Menschengeschlechte aufgeladen würde [1]).

Redet demnach unser Vers von einem allgemeinen Sündigen der Menschheit, wie etwa v. 5 ff. davon handeln, so hat er gar keinen Zusammenhang mit v. 1. 2, sondern kann nur aufgefafst werden als ein selbständiges Stück, ein Urtheil Gottes über nicht näher erwähnte Versündigung des Menschen. Es ist dann entweder v. 1. 2 eine abgeschlossene Erzählung, an welche sich ein neuer Bericht in v. 3 anschliefst, ohne mit ihr zusammenzuhängen, oder v. 3 ist ein versprengtes Stück, bezw. Bruchstück, das sich störend in einen fremden Zusammenhang eindrängt. Diese beiden Möglichkeiten sollen späterer Erwägung vorbehalten bleiben.

Man könnte ferner das גַּם auf die höher stehenden Geschöpfe beziehen, auf die Engel, es würde dann unser Satz auszulegen sein : „weil nicht nur die Engel, sondern auch die Menschen Fleisch sind." Dafs aber die Engel Fleisch sind, ist doch keineswegs so selbstverständlich, wie es sein müfste, wenn ihnen darin durch das „auch"

[1]) Somit wäre auch nichts gebessert, wenn man das Suffix in בְּשַׁגָּם auf die Menschentöchter beziehen wollte.

die Menschen erst beigeordnet werden sollten; es widerspricht vielmehr ihrer Natur. Sie können es geworden sein oder sich so erwiesen haben durch ihre eben erwähnte Verirrung, das müfste aber von Gott ausgesprochen werden. So würden wir uns gewifs nicht wundern, wenn wir hier ein Urtheil über die Engel läsen, begründet mit dem Satze, dafs sie auch Fleisch wären, so gut wie der Mensch. Denn von dem Menschen sind in cap. 3 und 4 bereits Dinge erzählt, welche diese Aussage für ihn berechtigt erscheinen lassen, so dafs man nicht recht einsieht, warum Gott erst hier dieser Thatsache Ausdruck gibt : von den Engeln erfahren wir hier zuerst einen Fehltritt, ja, wir wissen bisher nicht einmal von ihrem Dasein. Man entschuldigt diese auffallende Umkehrung damit, dafs der Bericht die Folgen für die Engel nicht aufnehme, sondern nur das berichte, was die Menschen angehe. Dann darf er sich auch in dem בְּשַׁגָּם, dem „auch“, nicht auf ein verschwiegenes Urtheil über die Engel beziehen, vielmehr müfste die ganze Erzählung anders gewendet sein, sodafs als das Subject des Sündigens, selbst bei geringerer Verschuldung, die Menschen erschienen. Wenn aber vollends gar keine Schuld des Menschen als solchen berichtet ist, was bleibt dann für ein Zusammenhang übrig? Höchstens der, dafs nach der (verschwiegenen) Bestrafung der Engel Gott sich besinnt, wie der Mensch, wenn auch hier nur in einem Bruchtheil und mit geringer Schuld betheiligt, doch am Ende auch nicht besser als jene ist und eine Bestrafung verdient hat. Dafs ein solcher Zusammenhang schlechter ist als gar keiner, wird man zugeben.

Noch eine Wendung des גם als „auch“ ist mir begegnet, die ich kurz berühren will. Kalisch[1]) übersetzt „while he is also flesh“, „solange er (der Geist Gottes) auch (zugleich) Fleisch ist.“ Gottes Geist behielt im Menschen nicht seine

[1]) Historical and critical commentary on the old testament. Genesis. London 1858. S. 171. 173. 176.

ursprüngliche Reinheit, sondern wurde je länger je mehr verdorben durch das schwache Gefäſs, an das er gebunden war. Darum soll er nach 120 Jahren das Fleisch verlassen, um sein Dasein in einer reineren Welt neu zu beginnen und fortzusetzen. So Kalisch, der diese Auffassung als die für den Zusammenhang einzig mögliche ausgibt. — Sie ist nach Gedanke, Ausdruck und Grammatik unmöglich. Nach dem Gedanken, denn wie kann der Geist Gottes zugleich Fleisch sein, und wie kann, wenn die Zeit des irdischen Lebens gemeint ist, בְשַׁר zugleich die körperliche Daseinsform und die sündliche Verderbtheit des Geistes bezeichnen? Was soll ferner der sündlich heruntergekommene Geist Gottes in einer reineren Welt, und wie stellt sich Kalisch die jenseitige, nicht körperliche Daseinsform des Menschen, in die dann der Geist Gottes wieder einziehen soll, nach alttestamentlichen Anschauungen vor? Nach dem Ausdruck, denn in verständiger Rede müſste der Zeitsatz von einer Daseinsform des Menschen reden, nicht von einer solchen des Geistes selbst, da diese ja zeitlich nach dem Menschen bestimmt wird. Wie Kalisch den Satz faſst, könnte der Geist Gottes als „auch Fleisch", d. h. in seiner verkommenen Gestalt, auch auſserhalb des Menschen weiter fortbestehen, ja er müſste es. Wollten wir aber anders das ·בשׁ begründend fassen: „weil er zugleich Fleisch (geworden) ist", so müſsten wir ein „dort" (im Menschen) erwarten, und — was allerdings vernünftiger wäre — er bliebe nach den 120 Jahren nicht mehr im Menschen. Endlich nach der Grammatik; denn dann müſste גם nothwendig dicht vor בשׂר stehen, entweder: בשׁגם בשׂר הוא oder besser: בשׁהוא גם בשׂר· — Endlich aber: ein Zusammenhang mit V. 1. 2 ist von Kalisch so wenig gewonnen, wie von einer anderen der bisher besprochenen Auslegungen.

Wie oben bereits erwähnt, wollen Böhmer, Böttcher und Delitzsch das גם als „ja" fassen: „da er ja

Fleisch ist.“ Es wäre danach das גם auf die Aussage, den ganzen Sinn, nicht auf das folgende Wort, das Subject, zu beziehen, und zwar würde diese Aussage damit als bereits bekannt und anerkannt hingestellt. Damit könnte dann wieder nur auf den Naturuntergrund des Menschen hingewiesen sein, nicht auf einen neuen Vorgang, der dieses Ergebniſs erst herausgestellt hätte : also nicht auf die vorhergehenden Verse. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wäre bedenklich gelockert. Ferner aber ist für גם diese Bedeutung nicht zu belegen, vielmehr bringt es gerade zu dem Bekannten etwas Neues hinzu. Delitzsch verweist dafür auf Hiob 2, 20 und führt dort eine Reihe von Beispielen an, wo גם an der Spitze stehend auf den ganzen Satz gehe. Aber jedenfalls bedeutet es an keiner dieser Stellen, auch nicht Hiob 2, 20, unser „ja“; dagegen wäre es an mehreren mit „sogar, gar“ wiederzugeben. Und gerade neben dem הוא ist eine Beziehung auf den ganzen Sinn unwahrscheinlich; man kann dagegen Delitzsch's eigene Worte anführen, der gerade aus dieser Nachbarschaft den Eindruck des „weil“ entnimmt. Dieses Vortheils geht er selbst bei seiner Auffassung verlustig, und auſserdem würde dabei besser das הוא nachstehen. Rein sachlich wird diese Auffassung von uns an geeigneter Stelle mit besprochen und widerlegt, da sie entweder bloſs auf die Naturseite des Menschen hinweist, oder — und das ist wohl die eigentliche Absicht — das גם völlig bedeutungslos macht. Auch das ist schon unumwunden zugestanden worden, daſs das גם eben überflüssig sei. „Ueberflüssig“ aber heiſst hier natürlich störend, falsch. Von dem ursprünglichen Verfasser könnte dann mindestens der zweite Satz des Verses, בשגם הוא בשר, nicht herrühren : wir hätten es dann einfach mit einem Glossem zu thun.

So bleibt denn für בשגם noch die nach Form und Inhalt jedenfalls am nächsten liegende Beziehung des Suffixes auf die Engel : „durch ihre, der Engel, Vergehung ist er,

der Mensch, Fleisch" [1]). So, wenn wir zuerst das בשגם zum zweiten Gliede ziehen. Für diese Beziehung spricht, dafs dann um des Gegensatzes willen das הוא richtig vorangestellt ist, und, ganz nebensächlich, dafs die Versglieder sich dann an Länge besser die Wage halten. Aber inwiefern ist der Mensch durch der Engel Vergehung Fleisch, oder Fleisch geworden? Das Buch Henoch weifs darauf Antwort zu geben: weil nämlich die Engel alle Menschen allerlei böse Künste und Laster lehrten; aber unser Text weifs davon gar nichts, und es heifst in ungerechtfertigter Weise zwischen den Zeilen lesen, wenn — ganz zu schweigen von den fabelhaften Dingen, die viele ältere Ausleger hier auftischen — selbst Dillmann noch sagt: „durch ihre Verirrung und die dadurch in dem Menschen entwickelte Richtung auf das Sinnliche." Was unser Verfasser will, das sagt er: sagt er nichts davon, so ist die angenommene Beziehung hinfällig. Wohl ist der Mensch Fleisch, er ist es in diesem Sinne seit dem Sündenfall, aber nicht durch das hier berichtete Vergehen der Engel.

Ziehen wir dagegen das בְּשַׁגָּם zum ersten Halbverse, so ergibt sich bei der Auffassung des Suffixes von den בני האלהים eine ganz neue Möglichkeit, die einen weit innigeren Zusammenhang mit den vorigen Versen vermittelt und auf den ersten Blick gewifs etwas Ueberraschendes und Bestechendes hat. „Nicht soll walten mein Odem im Menschen auf ewig durch ihre Vergehung", so die Uebersetzung mit genauer Einhaltung der Wortfolge. Der Sinn wird bei anderer Anordnung klarer. „Die Vergehung jener Engel soll nicht zur Folge haben, dafs mein Odem auf ewig im Menschen walte, (denn) er ist (und bleibt) Fleisch." Die Vermischung jener höheren Wesen mit dem

---

[1]) Auch auf die Engel und Menschentöchter, die Paare zusammengenommen, könnte man es so beziehen.

Menschen könnte oder würde eine Veränderung seiner Natur zur Folge haben, und diese vor allem in ungemessener Vermehrung seiner Lebenskraft und Lebenslänge sich äufsern; dem will Gott zuvorkommen durch Absteckung enger Grenzen, in denen sein Leben verlaufen soll. Ist so für das erste und dritte Glied ein passender Sinn gewonnen, so fallen auch die Schwierigkeiten für das zweite, הוא בשׂר, hinweg. Da es sich nicht um eine Verkürzung der bisherigen Lebensfrist handelt (wenigstens nicht ausdrücklich), sondern nur um Verhütung einer zukünftigen Verlängerung derselben, so liegt in dem Urtheil keine Strafe für den Menschen und braucht also auch nicht nach einer neuen Versündigung desselben gesucht zu werden, welcher das הוא בשׂר Ausdruck gäbe. Vielmehr weil er seiner Natur nach eben bereits Fleisch ist und bleiben soll, wird jene Lebensverlängerung abgewehrt.

Aber so schön das alles scheint, so unmöglich erweist sich auch diese Lösung bei näherem Zusehen. Wie ungünstig Wortstellung und Ausdruck derselben ist, zeigt schon die Nothwendigkeit einer so starken Umschreibung, wie sie oben gegeben wurde. Die Aufeinanderfolge der drei adverbialen Bestimmungen באדם· לעלם· בשׁגם ist sehr ungeschickt, am ungeschicktesten aber, dafs die begründende Thatsache, das Treibende für den ganzen Satz, in dem בשׁגם so nachschleppt. Sollte dieser Sinn ausgedrückt werden, so würden wir lesen: בשׁגם לא ידון ת׳, oder: לא ידון בשׁגם רוחי ת׳. Das wäre allenfalls Hebräisch; noch besser aber, da nun nicht Gott einen urneuen Anstofs gibt, nicht den ersten Schritt thut, sondern fremdes Handeln abwehrt und unschädlich macht, würden ganz andere Wendungen gebraucht werden. Das zeigen am besten die ganz gleichartigen Stellen c. 3, 22 beim Sündenfall und 11, 6. 7 beim Thurmbau zu Babel mit ihrem ועתה beiderseits, dem פֶּן und אֲשֶׁר לֹא der Abwehr; man vergleiche auch 4, 15 nach dem Brudermord Kain's. Soviel zum Ausdruck; nicht

besser steht es mit der Sache. Ist eine solche Wirkung der Engelehen zu erwarten oder zu befürchten? Wir nehmen an, dafs aus den Engelehen Kinder hervorgehen und dafs dieses Erzeugnifs der Vermischung zwischen beiden Gattungen, also über dem Menschen steht. Wir wollen ferner annehmen, was keineswegs selbstverständlich ist, dafs diese höhere Stufe vor allem andern durch längeres, wenn nicht unbegrenztes Leben gekennzeichnet wäre. Könnte nun diese Wirkung von Gott selbst so ausgedrückt werden? Ohne Zweifel ist der Odem Gottes die Lebensursache im Menschen; diese Aussage und Ueberzeugung schliefst aber eben das nothwenig in sich, dafs jedes Wesen genau so lange lebt, als Gott nach seinem unbestimmbaren Willen seinen Odem in ihm läfst. „Wenn Gott auf sich nur achtete, seinen Odem und Hauch an sich heranzöge, verscheiden würde alles Fleisch zumal und der Mensch zum Staube zurückkehren.“ Hiob 34, 14 f. Und dieser Odem Gottes sollte nun vergewaltigt werden können durch eigenmächtiges Eingreifen seiner Geschöpfe, gleichsam auf mechanischem Wege gezwungen werden länger in seiner Behausung zu verweilen? Denn man bedenke wohl, dafs es sich nicht um *Vermehrung* der Masse des Odems Gottes nach dieser Vorstellung handeln kann, sondern nur um längeres oder kürzeres Verweilen des an Art und Masse sich gleichbleibenden Odems. Mit dieser Vorstellung ist die Annahme jener durch Vermischung zweier Gattungen vermehrten Lebensfähigkeit nicht zu vereinigen [1]). Sollte dieselbe hier eingeführt werden, so

---

[1]) Etwas besser steht es *in dieser Beziehung* mit der von *Schott* vertretenen Auffassung (Lutherische Zeitschr. 1859 S. 230 f.). Er zieht בשגם zum folgenden Gliede und übersetzt : „Bei (trotz) ihrer der Engel) Verirrung ist er Fleisch.“ Er sagt zur Erläuterung : „Dieses Eingehen der übermenschlichen, in Gott befafsten Geistesgewalten in die Menschheit kounte wohl, wie es scheint, zur Folge haben, dafs die bedingende Stellung des Geistes Gottes im Menschen

mufste der Verfasser, so lange er davon sprach, von der Vorstellung des Odems Gottes als Lebensursache absehen, und Gott mufste sich eines anderen Ausdrucks für dieselbe Sache bedienen. So geschieht es in cap. 3, 22: „dafs er nur nicht seine Hand ausrecke und nehme auch von dem Baume des Lebens und esse und so in Ewigkeit lebe“: וָחַי לְעֹלָם.

Nun zu den Subjecten jener Befürchtung und dieser neuen Bestimmung. Wer hätte durch das Vergehen diese Gabe längeren Lebens erhalten können? Nicht alle Menschen, auch nicht die Töchter der Menschen, die ihre Gattinnen wurden, sondern vernünftigerweise nur die Früchte dieser Verbindungen. Solche Kinder der Engelehen sind nun noch gar nicht vorhanden; hätte aber Gott in sicherer und naturgemäfser Voraussicht derselben seine Bestimmung im voraus getroffen, so müfste er das doch sagen, müfste der zukünftigen Spröfslinge Erwähnung thun, und davon findet sich nicht eine Spur. — Von dem Menschengeschlechte ist die Rede: können aber jene Mischlinge überhaupt Menschen sein und genannt werden? Für eine neue Gattung ein neuer Name; das Kreuzungsergebnifs von Pferd

---

gefährdet würde, d. h. es könnte scheinen, als habe nun das Menschengeschlecht vermöge seiner Vereinigung mit göttlichen Geistwesen ein selbständiges Leben, unabhängig von dem in ihm waltenden רוח אלהים. Das verneint aber Jehovah und wahrt die das Menschenleben bedingende Macht seines Geistes. Er will seinen Geist wegnehmen, und dann wird das Geschlecht vergehen.“ — „Auch bei jener Verirrung bleibt der Mensch eben doch בשׂר, hat kein Leben in sich ohne das des göttlichen Geistes.“ Klar ist, dafs bei dieser Auffassung das positive zweite Glied voranstehen, das verneinende erste mittelst eines ו beigeordnet nachfolgen müfste: „Trotz der Verirrung der Engel (übrigens ungenügender Ausdruck für „Verbindung mit den Engeln“) bleibt der Mensch an sich Fleisch; mein Geist aber (der die einzige Lebensursache in ihm bleibt) soll nicht auf ewig u. s. w.“ Der Sache nach wird diese eigenthümliche Auffassung in den folgenden Ausführungen mit widerlegt.

und Esel nennt niemand weder „Pferd“ noch „Esel.“ Und kann so im voraus angenommen werden, daſs die Frucht dieser Ehen als neue Gattung werde benannt werden, so bringt der nächste Vers mit höchster Wahrscheinlichkeit diesen Namen selbst, הנפלים, die Riesen. Vollends aber, daſs nun das ganze Menschengeschlecht eine Beschränkung seiner Lebenszeit erfährt! Die Maſsregel trifft nach dem eben Gesagten diejenigen, die sie treffen soll, eigentlich überhaupt nicht; andrerseits schieſst sie weit über das Ziel hinaus. Sind doch nicht alle Menschentöchter den Engeln zum Opfer gefallen, die häſslichen wenigstens werden verschont geblieben sein, und so gibt es natürlich nach wie vor ein unvermischtes Menschengeschlecht, das an Zahl weit überwiegen muſs. Eine, übrigens nicht erst erforderliche, Bestätigung dafür ergibt sich, wenn wirklich die נפילים die Früchte jener Verbindungen sind. Die Riesen, die Enakskinder, waren bei den Hebräern nicht minder als bei allen anderen Völkern, als seltene, wunderbare Ausnahmen bekannt [1]). Nun hilft man sich mit der Annahme und Ausrede, jene Mischwesen hätten sich auch nach Aufhören der Engelehen mit den übrigen Menschen vermischt und die Folge jener Verbindungen, ihre eigenthümliche Mischnatur, auf die übrige Menschheit übertragen. Diese Annahme liegt nicht in der geraden Linie, wenn man die Grundvorstellungen weiter verfolgt. Die Engel nahmen sich Menschenweiber, weil es keine weiblichen Wesen ihrer eigenen Gattung gab; wurden aber aus ihren Ehen Mischwesen geboren, so waren dies gewiſs Männlein und Weiblein, wie bei allen anderen Wesen. Für *ihre* Männer muſste die eheliche Verbindung mit Wesen der eigenen Gattung natürlich, ja selbstverständlich sein, und so liegt, abgesehen von Ausnahmen, die weder Gesetz werden noch ein Gesetz veranlassen konnten —

---

[1]) Vgl. Num. 13, 33. 23. 29. Deut. 1, 28; 2, 10. 11; 9, 2 u. s. w.

vgl. die zahlreichen Sagen oder Märchen, in denen ein einsamer Riese ein menschliches Weib raubt — eine weitere Verbreitung der durch die Engelehen geschaffenen Folgen nicht in der natürlichen Linie der Gedanken und Thatsachen. Angenommen aber, dafs dieselbe vorausgesetzt wäre, so gäbe es ein einfaches Mittel, ihr vorzubeugen: Begrenzung des Lebens der ersten Früchte jener Verbindungen, der halb menschlichen, halb englischen Mischwesen[1]). Und endlich, wiederum: was gemeint ist, mufs auch gesagt sein, und von solcher Weiterfortpflanzung jener engelhaften Beimischung sagt in jedem Falle auch v. 4 nicht ein Wort.

Nur ein Versuch ist mir bekannt, dem Uebelstand dieses zu weiten Umfangs des Gottesurtheils abzuhelfen, das ist die Uebersetzung der LXX *ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις*, woraus Egli auf ein ursprüngliches בָּאָדָם הַזֶּה des Grundtextes zurückschliefst. Für die hier zuletzt behandelte Auffassung trägt auch dies nichts aus[2]), da die Beziehung dafür fehlt; die Mischwesen können damit nicht gemeint sein, weil sie gar nicht erwähnt sind. Zudem aber wäre auch der Ausdruck ganz falsch, da אדם als Sammelname nicht mit dem hinweisenden Fürwort verbunden werden kann; האדם הזה, übrigens nirgend gebraucht, würde heifsen: „dieser Mensch". Für den verlangten Sinn stände: בַּדּוֹר הַזֶּה zu erwarten (c. 7, 1). Ohne Zweifel ist das *τουτοις* der LXX nur Auslegungs- oder Verdeutlichungsversuch, keineswegs ursprüngliche Lesart.

Aus alledem geht hervor, dafs der Zusammenhang von v. 3 mit den beiden ersten Versen in keiner Weise her-

---

[1]) So verfährt ganz folgerichtig das B. Henoch, c. 10, v. 9 f. 12. 15. Fast sollte man meinen, dafs Wellhausen's Darstellung (Gesch. Israels I, S. 353, Z. 2—8) sich daran anschlösse; wenigstens ist in Gen. 6, 1—4 davon nichts zu lesen.

[2]) Egli bezieht es auf das lebende Geschlecht, dessen Lebenszeit erst verkürzt werde, ehe seine Vernichtung beschlossen werde.

gestellt werden kann, weil das Grunderfordernifs dafür fehlt, die Einheit der Personen des Schuldigen und des Verurtheilten [1]). An dieser Klippe scheitern auch alle Versuche, dem an sich doch klaren und einfachen Texte durch Vermuthung und Aenderung aufzuhelfen. Ob man für בשגם mit Schrader נַפְשָׁם, mit Olshausen לָבַשׁ גַּם, mit Hoelemann בְּשַׁגָּם liest [2]) : der Thatbestand bleibt stets derselbe und damit auch die unüberwindlichen Schwierigkeiten.

So dürfen wir wohl zu dem zweiten Grunde gegen die Ursprünglichkeit von Vers 3 übergehen, das ist sein Verhältnifs zu dem folgenden vierten Verse. Ich behaupte, dafs ein früher vorhandener unmittelbarer Zusammenhang des vierten Verses mit Vers 1—2 durch spätere Einschiebung des dritten Verses zerrissen und der vierte Vers in Folge dessen zerrüttet ist. — Lesen wir den Anfang des vierten Verses : „die Nephilim waren auf Erden in jenen Tagen“, so ist der erste Eindruck gewifs der, dafs die nun folgende Mittheilung mit dem Vorhergehenden nichts als die Zeit gemein habe, und dieser Eindruck bleibt, auch wenn wir mit Egli (übrigens ohne Grund) nach dem *οἱ δὲ γίγαντες* der LXX והנפלים lesen. Erst bei weiterem Lesen taucht die Erkenntnifs auf, dafs doch ein Zusammenhang in diesem Verse unter Schutt vergraben vorliegt. „... Da die Gottessöhne zu den Menschentöchtern einzugehen

---

[1]) Ohne dem Räthsel näher zu treten, bemerkt dies sehr fein Reufs (La Bible III, 1. S. 313), indem er — ohne entscheiden zu wollen — sich für die Unabhängigkeit der einzelnen Absätze des Textes ausspricht, und dies begründet : Le second alinéa (v. 3) parle des hommes, du commun des mortels. Les deux autres ont en vue des personnages d'une autre espèce....

[2]) Aehnlich Linder (Luth. Zeitschr. 1862 S. 609 f.), der בְּשַׁגָּם selbst mit „in ihrer Vermehrung“ übersetzt; das erste Glied ganz eigenthümlich : „Würde mein Geist nicht ewig die Menschen richten müssen?“ Das letzte Glied als Frist bis zur Vernichtung.

pflegten und sie ihnen gebaren ...“ Sonderbar, wie man hat leugnen können, dafs hier die Menschentöchter den Gottessöhnen Kinder gebären! Das thun in verschiedener Weise Knobel und Schrader. Der erstere entnimmt zwar aus dem Zusammenhang, dafs allerdings die נפלים aus den Engelehen entsprossen sind, bezieht dann aber das וילדו eben auf die Riesen und übersetzt das להם „für sich, d. i. allein und selbständig, also ohne Zuthun höherer Kräfte.“ Das aber heifst das ל nicht, gewifs nicht an den von Knobel angeführten Stellen Gen. 21, 16. Hiob 12, 11. 1 Sam. 20, 20. Schrader will vollends nichts davon wissen, dafs die נפלים aus den Ehen der Engel stammen, er läfst sie in 4a ganz neu eingeführt werden und an das Perfect היו das וילדו fortsetzend anknüpfen [1]). Das להם soll dann bedeuten „sich, d. h. zu ihrem Besitz.“ Aber das scheint doch bei dem Begriffe „zeugen“ gar zu überflüssig zu sein. Wenn Schrader behauptet, „dazu biete Gen. 10, 1 : ויולדו להם בנים die vollkommenste Parallele“, so ist dagegen zu bemerken, dafs dies nicht וַיּוֹלְדוּ, sondern וַיִּוָּלְדוּ gelesen wird. Ein יֻלַּד לְ und נוֹלַד לְ, „jemandem geboren werden“, hat allerdings volle Nothwendigkeit für sich, nicht aber das Zeugen „für sich.“ Und wenn er 6, 2 und 3, 7 anführt, so hat doch auch das „sich Weiber nehmen“ und „sich Schürzen machen“ eine ganz andere Berechtigung, weil das nicht selbstverständlich ist. Ferner heifst ילד „zeugen“ nur an völlig unmifsverständlichen Stellen, in Geschlechtsregistern, als Auslegung und Parallele zu Vatersein (Prov. 23, 22. 17, 21. 23, 24) und von Gott, der gleichsam Vater und

[1]) Auch Reufs fährt an der S. 30 angeführten Stelle fort : et nous croyons que primitivement la *tradition* relative à une race de géants n'a pas été en rapport direct et intime avec le *mythe* du commerce d'êtres surhumains avec des filles mortelles. Aujourd'hui cependant, l'opinion la plus généralement reçue est que les géants auraient été le produit de ce commerce.

Mutter zugleich ist : überall da also, wo der allgemeinste Ausdruck ausreicht. Das ist hier nicht der Fall, vielmehr mufs nach Nennung der Menschentöchter das Zeitwort ילד nothwendig seinen besonderen Sinn „gebären“ haben. Endlich würde die Fortsetzung von היו nicht וְיָלְדוּ, sondern וַיֵּלְדוּ heifsen, während jenes die richtige Aufnahme des יבאו darstellt. Ein Subjectswechsel, wie er hier vorliegt, gehört im Hebräischen zu den gewöhnlichsten Erscheinungen [1]), das להם ist in der Beziehung auf die Gottessöhne unerläfslich, die Auslassung des Objects durch 16, 1. 30, 1 (beide jahvistisch) für ילד „gebären“ gesichert. Es bleibt also bei der oben gegebenen Uebersetzung, welche יבאו und וילדו von אשר abhängig macht.

Somit bringt ja v. 4 jedenfalls etwas zu dem Zusammenhang von v. 1. 2. hinzu, das nämlich, dafs aus jenen Verbindungen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern Kinder hervorgingen, dafs sie nicht unfruchtbar blieben. Dieses eigentliche Ergebnifs der „Engelehen“ ist von so überwiegender Wichtigkeit, dafs es nothwendig in den Bericht mit hineingehört und ursprünglich in klarem Zusammenhang mit dem Uebrigen mufs gegeben worden sein. Das ist aber jetzt nicht mehr der Fall, vielmehr steht diese Nachricht nun ganz verloren da, zufällig nur eingeschlossen in die Zeitangabe für eine andere Thatsache. „Die Riesen waren auf Erden in jenen Tagen und auch nach der Zeit, wo die Gottessöhne zu den Menschentöchtern einzugehen pflegten und sie ihnen gebaren : dies sind die Helden von Urzeit her, die Männer des Ruhmes.“ Das die erträglichste Uebersetzung des Abschnittes, wie er jetzt vorliegt. Das הֵמָּה des letzten Absatzes mufs dabei nothwendig auf הנפלים zurückschlagen als Wort- und Sacherklärung für dieses

---

[1]) Es bedarf keiner weiteren Beispiele als der von Dillmann gesammelten : Gen. 9, 27. 15, 13. Ex. 21, 18. 20. Sam. II, 11, 13. Reg. II, 3, 24.

eigenthümliche, im Umfang des Alten Testamentes nur noch einmal wiederkehrende Wort (Num. 13, 33). Die Riesen haben dann dem Wortlaut nach mit den Engelehen nichts als die Zeit gemein. Aber bei dieser Uebersetzung unterliegen Form und Sinn sehr bedeutenden Schwierigkeiten. Unerhört ist die endlose Partikelreihe וגם אחרי כן אשר schon um der Zahl willen, und unrichtig dazu. Denn אחרי כן wird überall, an 45 Stellen [1]), hinweisend mit Beziehung auf das Vorangegangene gebraucht, niemals durch ein nachfolgendes Verhältnifswort auf das Folgende umgebogen. Die einzige Stelle, an welcher אַחֲרֵי כֵן, ohne folgendes אשר, relativ gebraucht zu sein scheint, Sam. II, 24, 10, ist sicher verdorben. Wellhausen will entweder das ספר את־העם streichen, oder das כן, um dann אחרי ספר, den Infinitiv, zu lesen (so etwa nach LXX); noch eher möchte ich annehmen, dafs hinter כֵּן ein כִּי ausgefallen ist: „den David schlug hernach sein Herz, dafs er das Volk gezählt hatte", wobei das אחרי כן keineswegs überflüssig ist, da es die nachträgliche Empfindung des Unrechts betont. Ebenso werden nur hinweisend gebraucht אַחַר כֵּן und מֵאַחֲרֵי כֵן [2]). Dagegen heifst unser „nachdem", postquam regelmäfsig (כאשר) אַחַר אֲשֶׁר, oder häufiger אחרי אשר. — Ferner mufs das בַּיָּמִים הָהֵם nothwendig erklärt werden „in der Zeit der Engelehen und des berichteten Einspruches Jahve's"; dieselbe Zeit aber wird bezeichnet durch den ganzen Satz יבאו bis להם. Darin liegt eine unleidliche Weitschweifigkeit, da der Sinn ganz vollständig wäre mit dem אַחֲרֵי כֵן „in jenen Tagen und auch hernach: dies sind u. s. w." Ich will die Vermuthung, dafs die dann ausgelassenen Worte (אשר bis להם) später eingerückte Randbemerkung seien, demjenigen überlassen, dem

---

[1]) Ich folge des Noldius Partikelkonkordanz.

[2]) כֵּן mit folgendem אשר ist überhaupt aufser unserer Stelle nirgend zu finden. Ihm entspricht כ und כאשר.

daran liegt, die Riesen nicht aus den Engelehen entspringen zu lassen; nur nöthigt in jedem Falle die völlige Neuheit des in dem וילדו להם Erzählten, dafs nämlich die Menschentöchter den Gottessöhnen überhaupt geboren haben, den Abschnitt irgendwie für ursprünglich zu halten. — Wir müssen also jene Uebersetzung aufgeben und das אחרי כן hinweisend fassen, von dem אשר loslösen. Da übersetzt nun Delitzsch „und auch nachher, da u. s. w.“, indem er das אשר mit „cum“ für כאשר wiedergibt. Die grammatische Möglichkeit ist nicht zu bezweifeln, desto mehr aber die zwei Sorten Riesen, die נפלים als erstes Geschlecht ganz unklaren Ursprungs nnd die גברים oder אנשי השם aus den Engelehen. Auch der Ausdruck wäre sehr sonderbar, man würde erwarten: „Schon vor jener Zeit gab es Riesen, neue aber gebaren nun die Menschentöchter den Gottessöhnen.“ Dafs Delitzsch demnach nur die grammatische Schwierigkeit beseitigt, zu den sachlichen dagegen eine neue hinzubringt, ist klar. Anders Dillmann [1]. Er fafst das אשר als „da, weil“, so dafs der folgende Satz die Ursache für das Vorhandensein der נפלים, ihren Ursprung angibt; „durch das eingeschaltete וגם אחרי כן weist der Ref. ausdrücklich darauf hin, dafs es auch später noch Nephilim gab“ (1. Aufl., der Sache nach ebenso in der 2.). Dann würde besser בָּאוּ statt יבאו stehen; jedenfalls aber ist וגם אחרי כן, so auf eigene Füfse gestellt, nicht Einschaltung des Verfassers, sondern eines Späteren, wohl zunächst Randbemerkung von einem, der Num. 13, 33 gelesen hatte und den Nephilim nach der Sündfluth ihr Anrecht wahren wollte. Das ist meine entschiedene Meinung, und ich hoffe, dafs es sich, mögen sonst die Ansichten auseinandergehen, Vielen als die leichteste Lösung empfehlen wird. Dafs wir aber, selbst nach Entfernung dieses Einschubes, in v. 4 nach Dill-

[1]) Genau so Ewald (Jahrbb. f. d. biblische Wissenschaft VII. 1855. S. 23 f.).

mann'scher Auffassung nicht den geraden Ausdruck anerkennen können für die Nachricht, dafs die Menschentöchter jenen Gottessöhnen die Riesen gebaren, liegt ja auf der Hand. Näher liegt es zudem nach Streichung des וגם אחרי כן das nun entstandene בימים ההם אשר zu übersetzen : „in jenen Tagen, als die Gottessöhne u. s. w.“, und dann ist durchaus nicht ausgesagt, dafs die Nefilim jene den Gottessöhnen geborenen Kinder seien, sondern es bleibt *dem Wortlaute nach* dabei, dafs die Geburt dieser Kinder zur Zeitangabe benutzt wird. Wenn nur nicht gegen diese Scheidung der gesunde, folgerichtige Menschenverstand Einspruch erhöbe, der aus Mischehen eine neue, zwischen den beiden Eltern stehende Gattung erwartet. Mit vollem Rechte wird er die Nephilim, deren Ursprung anders nicht wohl zu erklären ist, *immer* als die Früchte jener Ehen in Anspruch nehmen, zumal in so verdächtiger Nähe der Eltern. — Es bleibt nur *ein* Schlufs übrig : die unklare Gestalt des vierten Verses, die so überraschende und frostige Einführung der Nephilim ist eben daraus zu erklären, dafs der ursprüngliche Zusammenhang zerrissen und der Text mehr oder minder durch Unfall oder durch Willkür verändert und verwirrt wurde. Und da der dritte Vers die Früchte der Ehen von dem Abschlufs derselben so jäh trennt, da er gerade vor dem Eintritt der Verwirrung steht, so ist auch hieraus zu schliefsen, dafs er später erst eingeschoben ist.

Zu den beiden bisherigen, abthuenden Beweisen für die Nichtzugehörigkeit von Vers 3 zu dem Zusammenhang, in dem er sich vorfindet, kommt noch ein dritter, der einzige, der noch möglich bleibt : auch die Einführung des Verses ist ungehörig, sie steht im Widerspruch mit allen unmittelbar vergleichbaren Stellen desselben Schriftstellers [1]).

---

[1]) Der Nachweis für die jahvistische Abstammung von v. 1. 2 ist oben erbracht; schliefst sich v. 4 an dieselben unlöslich an, so gilt

Wo sonst Jahve in einen Zusammenhang von Thatsachen zum ersten Mal eingreift, wird er regelmäſsig eigens eingeführt, auf irgend eine Weise den Menschen und ihren Angelegenheiten erst angenähert, und besonders diejenigen Stellen, an denen er bei sich selbst ein Urtheil ausspricht, eine Ueberlegung anstellt, zeigen das am besten. So in c. 3, 8 f.: „Und sie hörten Jahve Elohim's Tritt (Laut) im Garten u. s. w. und J. E. rief u. s. w."; c. 4, 4 f., wo Jahve zuerst Wohlgefallen und Miſsfallen an den Opfern ausdrückt und dadurch eingeführt ist; cap. 6, 5 ff.: „Und Jahve sah, daſs ... und J. sprach"; c. 8, 21: „Und Jahve roch den wohlgefälligen Geruch und J. sprach zu seinem Herzen"; c. 11, 6: „Und Jahve stieg herab zu schauen... und J. sprach"; vgl. noch 18, 20 f. Stellen wie 12, 1 und 13, 14 stehen sehr vereinzelt da und sind entweder daraus zu erklären, daſs der Anfang einer Erzählung verloren gegangen, oder sie sind im weiteren Verlaufe der Patriarchengeschichte als Beweise des Gefühls besonderer, steter Gottesnähe aufzufassen. Unser ויאמר יהוה zu Anfang von v. 4 dagegen ist sehr auffallend in einer völlig alleinstehenden, von Gottes Gegenwart abgelösten Geschichte, bei der wir besonders dringend nach Aufklärung verlangen, ob Gott sogleich oder erst später eingegriffen habe, und welches, abgesehen von jenem Sonderurtheil, sein Verhalten dem Geschehenen gegenüber gewesen. Wir würden an eine auszugsweise Wiedergabe (so auch Dillmann), an abkürzende Verstümmelung des Textes denken müssen, wenn nicht v. 4 mit seiner Hauptangabe sich so nothwendig an v. 2 anschlösse. Jedenfalls gehört nach diesem Eingang v. 3 mitten in einen Zusammenhang, in welchem

---

der Nachweis vorläufig dafür mit. Die einzelnen Merkmale aus diesem Verse können erst aufgeführt werden, wenn seine ursprüngliche Gestalt ermittelt ist.

Jahve bereits eingeführt ist, nicht in diesen kurzen Abschnitt, in welchem er hier zum ersten Mal uns begegnet.

Aus allem Gesagten mufs ich also schliefsen, dafs v. 3 nicht ursprünglicher Bestandtheil unseres Textes, sondern späterer Einschub ist. Es wird deshalb der Versuch zu machen sein, den ursprünglichen Text wiederherzustellen und den Einschub zu erklären. Dafs dieser Versuch nur mit allem Vorbehalt gewagt werden kann, bedarf kaum der Erwähnung. — Wenn die Nephilim, wie nicht zweifelhaft, die Kinder aus jenen Mischehen sind, so wird sich auch an die Nachricht von jener Vermischung, in v. 2, die andere angeschlossen haben, dafs die Menschentöchter Kinder gebaren. Deshalb könnte wohl das וְיָלְדוּ aus v. 4 in der Form וַתֵּלַדְנָה unmittelbare Fortsetzung des ויקחו להם נשים וגו' in v. 2 sein: „Sie nahmen sich Weiber, alle, die sie mochten, und sie gebaren ihnen ...“ Fügten wir nun als Objekt את־הנפלים ein und liefsen dann das המה וגו' schliefsen, so wäre der Hauptinhalt von v. 4 in kürzester und klarster Fassung untergebracht und kaum etwas zu vermissen. Doch liefse sich auch bei dieser Wiederherstellung von den Anfangsworten des v. 4 noch mehr als zur ursprünglichen Fassung gehörig festhalten, so könnte der Vers etwa gelautet haben: וַתֵּלַדְנָה להם וַיִּהְיוּ [כֵן] [1] הנפלים בארץ בימים ההם המה וגו' „... und sie gebaren ihnen, und so kamen in jenen Tagen die Riesen auf die Welt u. s. w.“ Nur das אשר יבאו וג' wäre schwer unterzubringen, da es sich doch nicht wohl als Relativsatz an בימים ההם anhängen liefse.

Vor allem aber ist noch eines gegen diese Wiederherstellungsversuche einzuwenden, was ihnen viel von ihrer Wahrscheinlichkeit nimmt. Das Perf. cons. וילדו macht durchaus den Eindruck der Ursprünglichkeit; es läfst sich kaum

---

[1]) Oder: וכן היו.

denken, daſs es in einem Satze, der auf die Vergangenheit geht, nachträglich erst aus einem ותלדנה des ursprünglichen Textes sollte geworden sein. Ihm aber entspricht als Ausdruck der Dauer in der Vergangenheit das יבאו, das wir bisher nicht unterzubringen vermochten. Nun enthält ferner dieses יבאו וגו׳ keineswegs etwas ganz Ueberflüssiges, vielmehr stellt die Beiwohnung der in v. 2 berichteten Eheschlieſsung gegenüber einen Fortschritt dar, der selbst erst zu dem Gebären hinüberleitet. In Verfolg der Eheschlieſsung wohnten die Gottessöhne den Menschentöchtern bei, und nachdem sie das gethan, gebaren jene, und so kamen die Nephilim in die Welt. Das der aus den vorliegenden Stoffen sich ergebende vernünftige Sinn. Danach wage ich es, den Zusammenhang folgendermaſsen herzustellen:

v. 2) ..... ויקחו להם נשים (מ)כל אשר בחרו :
v. 4) [וְהָיָה כְּ]אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל־בְּנוֹת הָאָדָם
וְיָלְדוּ לָהֶם [וְכֵן] הָיוּ (oder : וַיִּהְיוּ כֵן) הַנְּפִלִים בָּאָרֶץ
בַּיָּמִים הָהֵם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם:

„Und wie die Gottessöhne den Menschentöchtern beiwohnten, da gebaren die ihnen, und so kamen die Riesen in die Welt zu jener Zeit, das sind die Recken aus der Urzeit, die berühmten Leute."

Schöne Beispiele für diesen Satzbau, vor allem die Eröffnung mit והיה bei Sätzen, die ein Pflegen in der Vergangenheit berichten [1]), findet man beim Jahvisten Gen. 30, 41 im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, und noch schlagender Gen. 38, 9; beide auch dem Inhalte nach verwandt. Wenn an letzterer Stelle in dem Nebensatze אם בָּא das Perf. steht, Gen. 6, 4 aber in כאשר יבאו das Imperf., so entspricht das dem guten, gesetzmäſsigen Gebrauch (bei Dauer oder Wiederholung

---

1) Vgl. Müller, Schulgramm. § 397, Ew. 345 b.

in der Vergangenheit) für die Bedingungspartikel אם einerseits (Ew. 337 c, a., vgl. 136 c) und die Zeitpartikel כאשר andererseits (Ew. 355 a, b 1). Ebenso wie in Gen. 38, 9 verläuft der Satzbau, auch in jahvistischem Zusammenhang, in Num. 21, 9, während Sam. II, 15, 1 ff. (besonders v. 5) mit seinem verkürzten Zeitsatz בְּקְרֹב ganz Gen. 30, 41 entspricht. Den Uebergang des Perf. cons. und Impf. in ein endliches Impf. consec. und Perf., wie wir ihn hier vorausgesetzt, findet man ebenso in Sam. II, 15, 2. 6; Jer. 18, 4 (vgl. Ew. 355, b 1), während in den übrigen angeführten Stellen, ebenso wie auch in Jer. 20, 9, die Zeitform der Dauer bis zu Ende bleibt. Das Erstere tritt naturgemäfs da ein, wo ein endgültiger Abschlufs in Handlung oder Erzählung erreicht wird (so endlich auch in Gen. 30, 43. 38, 10)[1]).

Der Sinn gewinnt bei dieser Wiederherstellung aufserordentlich. Die überraschende Thatsache, dafs aus dem

---

[1]) Ist so für den Satzbau der Nachweis echt jahvistischer Farbe geführt, so wird sich hier am besten derselbe Nachweis für die Einzelheiten von v. 4 anschliefsen. בּוֹא אֶל stehender Ausdruck beim Jahvisten, vgl. 16, 2. 4. 30, 16. 38, 2. 8. 9. 16 (bis) 18; mit עַל 19, 31; durch andere Thatwörter ergänzt 39, 4. 17. Daneben bei E 29, 23. 30. 30, 3. 4; bei D Deut. 22, 13; bei PC niemals. — Für ילד לְ ohne Objekt s. oben (S. 32). — הָיָה בָאָרֶץ für „existiren“ oder „in die Existenz treten“, allerdings leicht aus den Bestandtheilen zu bilden, eignet doch nur J, vgl. Gen. 2, 5, dazu verneint, mit אַיִן 19, 31; vgl. ferner עשה בארץ 6, 6 und רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ 6, 5. — הַנְּפִלִים bekanntlich nur noch Num. 13, 33 aus J. — גִּבּוֹר vgl. bei J Gen. 10, 8. 9, in jehovistischen Stücken des Buches Josua c. 6, 2. 8, 3. 10, 2. 7; daneben bei D Deut. 10, 17, deuteronomistisch Jos. 1, 14. — אַנְשֵׁי שֵׁם (der Artikel ist durch die Stellung im Satze bedingt) nur noch Num. 16, 2. In diesem, allerdings stark mosaikartigen Verse erweist sich אנשי שם als J angehörig durch die anderen Benennungen daneben, נשיאי עדה und קראי מועד, unter Vergleichung von v. 26. 30 mit ihrem unbestimmten האנשים האלה (vgl. Wellhausen, Composition des Hexateuchs, Jahrbb. f. d. Theol. XXI, S. 572 ff.).

geschlechtlichen Verkehr der verschiedenartigen Wesen regel- und gleichsam gesetzmäfsig Früchte entsprangen, welche eigenthümliche Zwischenwesen zwischen Engeln und Menschen darstellten, wird durch das Perfectum consecutivum und das Imperfectum schlagend ausgedrückt. Es bleibt nun, wie mir scheint, nichts mehr zu wünschen übrig, wenn die Erzählung das geben soll, was vorauszusetzen ist, nämlich den urgeschichtlichen Vorgang, durch den ein geschichtlicher Bestand, das Dasein der Riesen, erklärt wird. Warum man dann noch das Stück für ein blofses Bruchstück oder einen Auszug erklären sollte, vermag ich nicht einzusehen. Ein Auszug, ja, aus dem Volksbewufstsein — wie das füglich jede Erzählung ist — denn dafs das Volk, und demnach auch wohl der Verfasser, noch mancherlei von den Riesen zu erzählen wufste, bezweifle ich nicht. Aber nicht ein Auszug aus der Quellenschrift, der das Stück angehört; denn nicht die Geschichte der Riesen soll gegeben werden, sondern nur die Geschichte ihrer Entstehung. Ausdrücklich weist das אנשי השם am Ende auf alle jene Geschichten von den Riesen hin, die hierin ihre Erklärung finden; es liefse sich füglich übersetzen: „von denen man so viel zu erzählen weifs."

Vergleichen wir ferner den vermutheten Urtext mit dem vorliegenden. Es fällt sofort ins Auge, wie wenig zu dem letzteren hinzu gethan ist, ein 'והיה כ und ein (doch wohl unentbehrliches) וכן[1]). Der jetzige Text, abgesehen von der Glosse וגם אחרי כן findet sich in drei geschlossenen Absätzen, von אשר bis להם, von הנפלים [היו] bis ההם, von המה bis השם, bis auf den letzten Buchstaben erhalten und beisammen. Und fragen wir, wie derselbe aus dem voraus-

---

[1]) Fast könnte man vermuthen, dafs Trümmer dieser aufgegebenen Worte zu der Glosse וגם אחרי כן verwendet seien; doch ist das nicht wahrscheinlich, weil dann die Glosse mit der Herstellung des jetzigen Textes gleichzeitig sein müfste. Undenkbar ist auch das nicht.

gesetzten Urtexte herzustellen ist, so findet sich, dafs ein einziger Griff dazu genügt. Man nehme den zweiten der oben geschiedenen Absätze heraus (das כן mufs als gegenstandslos wegfallen), setze das Subjekt הנפלים nachdrücklich voran, dann den ganzen Absatz an den Anfang: und alles ist geschehen. Der erste Absatz schliefst sich nun mit seinem להם unmittelbar an den dritten mit המה an, wie er jetzt thut. Vorne hat das והיה weichen müssen, weil das היו den Satz regiert, ferner das כ vor אשר, weil letzteres sich nun unmittelbar dem בימים ההם unterordnet.

Und endlich: warum wurde dieser eine Griff gethan, und inwiefern hat die Einschiebung von v. 3 diese Aenderung herbeigeführt? Folgte der gewonnene ursprüngliche Text von v. 4 auf den eingeschobenen v. 3, so entstand folgender Zusammenhang:

והיו ימיו מאה ועשרים שנה׃ והיה כאשר יבאו וג׳

„„— so soll des Menschen Lebenszeit 120 Jahre betragen. Und wenn die Gottessöhne den Menschentöchtern beiwohnen werden, so sollen die ihnen gebären!“ So sind u. s. w.“

Soweit das Perf. cons. reicht, soweit hätte man den Gottesspruch aus v. 3 weitergelesen, und der helle Unsinn wäre daraus entstanden. Dem mufste vorgebeugt werden, und der Ueberarbeiter, der jenen Vers einschob, that dies mit gröfster Folgerichtigkeit, indem er zu dem Zwecke das erste und einzige Thatwort in der Erzählungsform hervorholte und noch gröfserer Deutlichkeit halber das Subject voranrückte. Er that es mit gröfstmöglicher Treue und Schonung, indem er nichts als drei Verbindungswörtchen wegliefs, kein einziges selbständiges Wort, und eben so wenig eines dazusetzte. Dieser Grund der angenommenen Veränderung scheint mir zu genügen. Dafs zugleich die Absicht vorgelegen hätte, den Zusammenhang zwischen den Nephilim und den Ehen der Gottessöhne zu verwischen, glaube ich nicht, weil er ja dennoch in dem Nebensatze אשר יבאו וג׳ erhalten ist, wenn auch zur blofsen Zeitan-

gabe erniedrigt. Diese Unklarheit erklärt sich eben aus der ängstlichen Schonung, mit der der äufseren Form nach verfahren wurde. Immerhin mag, wer will, auch jene Vermuthung noch zur Erklärung hinzunehmen.

Es scheint mir daher mit diesem Wiederherstellungsversuch alles geleistet, was man von einem solchen verlangen kann. Ein klarer, gutgebauter Satz, der sich dem Sprachgebrauch der Quelle des Stückes anschliefst; ein guter, allseitig befriedigender Sinn; gröfste Leichtigkeit für die Entstehung des jetzigen Textes; einfachste Erklärung für den Vorgang dieser Veränderung selbst, geschöpft aus dem, was die bisherige Untersuchung ergab, nämlich der Einschiebung des als fremd erkannten Verses 3.

Wenn ich daher für diesen Versuch die denkbar gröfste Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehme, so bleibt er doch ein Versuch, der die Möglichkeit eines anderen Hergangs nicht ausschliefst. In jedem Falle wird nach Einschub von v. 3 eine Aenderung des folgenden Verses unvermeidlich gewesen sein, und immer wird es leicht erklärlich bleiben, wie dann das greifbare Ergebnifs, gefafst in das hervorragendste, an sich auffallende Wort, הנפלים, an die Spitze gesetzt wurde. Satzbau und Klarheit des Sinnes mufste darunter um so mehr leiden, je mehr man sich bemühte, die ursprünglichen Worte beizubehalten. Ob man nun diese letzte Wiederherstellung des Textes oder eine der anderen annimmt oder verwirft: es wird dadurch das negative Ergebnifs nicht umgestofsen, dafs v. 3 Einschub und der Zusammenhang von v. 2 und 4 beschädigt ist.

Aber warum der Einschub? Auch dafür läfst sich eine sehr naheliegende, wahrscheinliche Erklärung geben. Das Stück fand sich vor als blofse Nachricht über die Herkunft der Riesen, von denen jeder wufste; als ein sozusagen rein naturwissenschaftliches Stück. Vor allem der

letzte erklärende Satz, 'המה הגברים וג, der den ungewöhnlichen Namen verständlich zu machen sucht, beweist das sonnenklar. Es sind die Nephilim, von denen die Kundschafter aus Kanaan zu berichten wufsten, es sind alle die Riesen, die sich verstreut hie und da fanden, von denen der Volksmund viel erzählte. Jetzt wufste man, woher sie stammten, nämlich aus jenen Ehen der Söhne Gottes. Dafs hier an der Sündfluth ganz vorbeigesehen ist, da die ja alles Lebende, was nicht in der Arche war, vernichtete, ist bereits bemerkt worden[1]). Es kann nur noch gefragt werden, ob das etwa nur auf Unachtsamkeit beruht, oder ob das Stück einer älteren, sündfluthlosen Gestalt der jahvistischen Urgeschichte eingereiht werden kann. Auf diese Frage wird später zurückzukommen sein : hier ist Anderes zu verfolgen.

Zu diesem Zwecke also, Aufklärung über die Herkunft der Riesen zu geben, wurde hier von der Vermischung der Gottessöhne mit Menschentöchtern geredet, als wenn das eine ganz einfache, des Wunderns, des Entsetzens, der Strafe nicht bedürfende Thatsache wäre[2]). Dagegen bäumten sich Sitten- und Gottesbewufstsein; nirgend schien ein Eingreifen Gottes, ein Gotteswort erwünschter, ja nothwendiger als hier. Wie tief dies Bedürfnifs empfunden wurde, beweisen das Buch der Jubiläen, Henoch u. s. w., welche die Lücke noch ganz anders ausgefüllt haben. Dafs also ein Gotteswort hier hineingerieth, kann nicht Wunder nehmen; dafs man nicht wählerisch damit war, eben so wenig. Dafs aber das jetzt vorhandene so wenig in

---

[1]) Vgl. besonders Wellhausen, Composition des Hexateuchs, a. a. O. S. 398 ff.

[2]) Vgl. H. Schultz, Alttest. Theol. 2. Aufl. S. 606. Doch wäre immerhin für den jetzigen Zusammenhang eine Strafe der Engel mit der Nichterwähnung derselben keineswegs ausgeschlossen und kann auch das ursprüngliche, wiederhergestellte Stück demnach, die Thatsächlichkeit vorausgesetzt, ernsthaften Anstofs nicht erregen.

den Zusammenhang paſst, beweist, daſs keine Wahl stattgefunden hat und vielleicht auch, daſs die Einschiebung selbst nicht bloſs durch Entschluſs oder Willkür vollzogen ist. —

Das führt uns auf die Herkunft von v. 3. Es ist ein- für allemal höchst unwahrscheinlich, daſs in einem Buche wie die Genesis, welches aus vorliegenden älteren Quellen mosaikartig mit der gröſsesten Gewissenhaftigkeit zusammengesetzt ist: daſs darin ein so scharf in sich abgeschlossener, jedenfalls inhaltschwerer Satz wie c. 6 v. 3 von einem Ueberarbeiter sollte erfunden sein. Da er aber vollends für den jetzigen Zusammenhang nicht paſst, so muſs nach dem ursprünglichen gefragt werden. Darauf muſs uns in erster Linie der Vers selbst die Antwort geben und wird dies, aus seinen Fesseln gelöst, leicht thun, weil er an sich durchsichtig genug ist. „Mein Odem soll nicht auf ewig im Menschen walten, durch ihre (jener) Verirrung ist er Fleisch: so seien seine (Lebens-)Tage 120 Jahre.“ Der Mensch als Gattung ist Fleisch (sterblich, hinfällig) geworden oder hat sich so erwiesen durch die Verirrung von Einzelwesen, die sich in einen Plural zusammenfassen lassen. Das der Thatbestand, wie er sich bei schlichter Auffassung unter Unterscheidung der zwei verschiedenen Fürwörter ergiebt[1]). Wann und wo ist denn ein Vergehen von Einzelwesen vorgefallen, dessen Folgen das ganze Menschengeschlecht treffen konnten und getroffen haben? Einzig und allein von Seiten der ersten Eltern, und zwar bei ihrer ersten Versündigung, dem Sündenfall, wie er uns in Gen. 3 aus derselben Quelle erzählt wird. Paſst nun die Begründung des Urtheils nur

---

[1]) Die Möglichkeit dieser Unterscheidung beruht natürlich auf einem Zusammenhang, der die Mehrzahl von Wesen, auf welche sich das Fürwort in בשגם bezieht, unter Ausschluſs eines Miſsverständnisses darbot.

auf jenes Ereignifs, so kann auch das Urtheil selbst folgerichtig nur damals gefällt sein : wir haben es also in unserem v. 3 mit einem verurtheilenden Abschlufs der Paradiesesgeschichte zu thun, und es gilt nun ferner den Versuch, ihn in dieselbe einzufügen oder, wenn dies nicht mehr gelingen sollte, zu ermitteln, in welcher Verbindung das versprengte Glied ehemals mit dem Körper mag gestanden haben.

II.

Der Baum des Lebens.

Am Schlusse der Untersuchung über die Ehen der Söhne Gottes ergab sich, dafs der dort ausgeschiedene Vers c. 6, 3 seinem schlichten Wortsinne nach in der ganzen biblischen Menschheitsgeschichte nur nach dem Sündenfall seine gebührende Stelle finde. Die Zugehörigkeit des Stückes zur Paradiesesgeschichte steht nicht auf einem Fufse: sie beweist sich in jedem einzelnen Merkmal. Gott hat im Beginn derselben den Lebensodem in des Menschen Nase geblasen; so ziemt es sich, dafs am Ende derselben nach seinem Fall auch das Urtheil gesprochen wird, durch welches Gott ihm seinen Hauch zu seiner Zeit wieder entzieht [1]). Wenn ihm ferner Gott den Tod gedroht hat, falls er von dem Baume esse, wenn er dem Manne sein Ziel steckt,

---

[1]) Das Wort lautet in c. 2, 7 allerdings נשמת חיים, und dem entspricht bei der Grundschrift (6, 17. 7, 15) רוח חיים. Beide Worte zusammen treffen wir freilich in 7, 22 (נשמת רוח חיים), doch wird dort das jahvistische כל אשר נשמת חיים באפיו durch irgend welchen Eingriff überfüllt sein (vgl. z. B. Dillmann). Mein Lösungsversuch folgt unten in Untersuchung VIII. Aber ein anderes ist des Menschen Lebensgeist, den Gott eingeblasen, und Gottes Geist oder Athem, von dem er selbst redet. Dafs dafür ein anderes Wort gewählt ist, kann unmöglich auffallen, zumal das Göttlich-Geistige zugleich hervorzuheben war. Der רוח י"י באדם ist gleich der נשמת חיים des Menschen.

bis er zurückkehre vom Staube, davon er genommen sei, „denn Staub bist du und zu Staub mufst du wieder werden“, so gehört auch das eine noch dazu, dafs Gott seinem Leben, in seinem Rathschlufs wenigstens, eine feste Grenze setzt. — Hierhin also, nach der Verkündigung des Urtheils an die Menschen, gehört, in die Berathung Gottes mit sich selbst, unser Satz. Ebendort aber stöfst er bereits auf einen Doppelgänger. In c. 6, 3 bestimmt Gott, dafs sein Geist nicht auf ewig im Menschen walten, dieser nicht ewig leben solle; in c. 3, 22 verhütet Gott, dafs der Mensch nicht seine Hand nach dem Lebensbaum ausstrecke, nehme, esse und so ewig lebe. Dasselbe also, dafs der Mensch nicht ewig lebe, wird hier wie dort erstrebt und erreicht, das einemal auf vorbauendem Wege, indem er verhindert wird vom Baume des Lebens zu essen, das anderemal durch unmittelbaren Eingriff, indem die Lebensgrenze festgesetzt wird[1]). Dafs diese beiden Sätze nicht nebeneinander bestehen können, sondern sich gegenseitig ausschliefsen, leuchtet ein; in den jetzigen Zusammenhang der Sündenfallsgeschichte läfst sich also unser Vers nicht einschieben. Dagegen an Stelle des Verses 3, 22 könnte er recht wohl stehen, ja wir erhielten dann im Ergebnifs noch mehr : statt der blofsen, unbestimmten Abwehr ewigen Lebens eine bestimmte Lebensgrenze. Aber ihn an dessen Stelle einzusetzen, ist nicht möglich, weil ein Stück aus dem Bestande

---

[1]) Mit besonderer Freude verweise ich hier auf H. Schultz, den einzigen meines Wissens, der dieses Verwandtschaftsverhältnifs erkannt hat, wenn er auch — unter der Voraussetzung der Ursprünglichkeit des jetzigen Zusammenhangs von 6, 1—3 (4) — von den meinigen sehr abweichende Schlüsse daraus zieht. Vergl. Alttestamentl. Theol. 2. Aufl. S. 39 : „Sie (die Erzählung 6, 1—3) ist in Wahrheit eine Parallele zu Gen. 3, 22 und giebt die Lösung der Frage wie der Tod in die Welt gekommen.“ Etwas anders Schrader (de Wette's Einleit. ins A. T. 8 Aufl. S. 276) : „Das Stück ist eine Parallele zu Cap. III und eine zweite Hamartigenie.“

des Paradieses, der Baum des Lebens, erst hier zu seiner Geltung kommt und so den Vers schützt. Er steht und fällt mit dem Baume des Lebens. Wir müssen deshalb zusehen, wie fest der gewurzelt ist.

In 2, 9 heifst es: „Gott liefs allerlei Bäume spriefsen.... und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnifs des Guten und Bösen.“ In v. 16. 17 sagt Gott zum Menschen: „Von allen Bäumen im Garten darfst du essen; aber vom Baume der Erkenntnifs des Guten und Bösen darfst du nicht essen“. In 3, 2. 3 sagt das Weib zur Schlange: „Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen; aber von den Früchten des Baumes, welcher mitten im Garten ist, sprach Gott, sollt ihr nicht essen . . . .“ Also von einem Baume nur, der mitten im Garten ist, weifs das Weib, nicht von dem einen der beiden, welche dort stehen; ja in der Anführung aus dem Munde Gottes dient der Standpunkt mitten im Garten zur einzigen Bezeichnung dieses einen Baumes, d. i. des Baumes der Erkenntnifs des Guten und Bösen. Weiterhin findet sich dann noch in v. 5 der Baum mit blofsem Fürwort angezogen, v. 6 „der Baum“, v. 11 „der Baum, von welchem ich dir verboten hatte, zu essen“, v. 12 „der Baum“, alles nur von dem Baume der Erkenntnifs des Guten und Bösen. — Unter diesen Stellen ist die in 3, 3 zunächst die wichtigste, da sie nur einen Baum mitten im Garten kennt, während doch mittelst dieses einzigen Merkmals in 2, 9 zwei Bäume aus der Reihe der übrigen hervorgehoben sind[1]. Und wenn das Weib Gott

---

[1]) Nur an zwei Stellen finde ich das Bewufstsein dieser Schwierigkeit, ohne dafs weitere Schlüsse daraus gezogen wären. Studer bemerkt in einem sehr beachtenswerthen Aufsatz: „Das Paradies und der Sündenfall“ (Separatabdruck aus „die Reform“ 1878, S. 11): „es wird c. 3, 3 von ihm (dem Baum der Erkenntnifs d. G. und B.) gesprochen, als ob er allein gestanden hätte.“ Lenormant (Origines de l'histoire I. 1. S. 75 f.) sagt: la Genèse „semble admettre tantôt deux arbres, celui

selbst sagen läfst, „von dem Baume, der mitten im Garten ist", nicht „von dem B. d. E. d. G. u. B.", wie wir 2, 17 lesen, so könnte man darin wohl eine freie Wiedergabe sehen, wie das „rühret auch nicht daran" ein Zusatz des Weibes, wenn auch ein sehr sinnvoller, ist; aber eine weitere Ueberlegung macht das Gegentheil viel wahrscheinlicher. Der Kern dessen, was die Schlange dem Weibe verheifst, womit sie es zum Essen lüstern macht, ist doch, dafs sie erkennen werden, was gut und böse ist. War ihnen nun jener Baum von Gott selbst als der Baum d. E. d. G. u. B. bezeichnet, so wufsten sie ja, was sie von dem Genufs seiner Frucht zu erwarten hatten, und viel Neues hatte ihnen dann die Schlange nicht mehr zu offenbaren, wie es doch in 3, 5 den Anschein hat[1]). Aber selbst angenommen,

de la vie et celui de la science (2, 9), tantôt un seulement, réunissant les deux attributions (2, 17; 3, 1—7), dans le milieu du jardin de 'Êden." Dafs der gesperrte Satz eine unmögliche Annahme enthält, leuchtet sofort ein.

[1]) Dieser Anstofs ist ein sehr schwerer; der ganze Charakter des Baumes und damit der Erzählung leidet darunter. Sagt Gott dem Menschen durch Benennung des Baumes, dafs durch das Essen von ihm Erkenntnifs des Guten und Bösen zu erlangen ist, so sagt er ihm damit zugleich oder scheint es doch damit zu sagen, dafs er ihm diese Erkenntnifs nicht will zu Theil werden lassen. Dadurch aber macht er selbst das Mifstrauen in seinen guten Willen und das böse Gelüste in dem Menschen rege, welches doch erst die Schlange hervorrufen soll. Benennt er ihn aber einfach nach seinem Standort, wie 3, 3 beweist, so handelt es sich wenigstens von dem seelischen Standpunkt des ersten Menschen aus um eine blofse Probe des Gehorsams, die erst durch die Einflüsterungen der Schlange neuen, grundverschiedenen Inhalt gewinnt. — Für die Auffassung des Lesers bietet die Nennung des Baumes dem ersten Menschen gegenüber den immer erneuten Anlafs zu falschen, magischen und rein-mythischen Auffassungen, gegenüber der in hohem Grade vergeistigten Erscheinung, die der Baum in Wirklichkeit ist. Andererseits wäre Böhmer — dessen Buch mir erst nach vollständigem Abschlufs des Textes dieser Untersuchung zu Gesicht gekommen — vielleicht nie auf seine sonderbare Ausdeutung des Baumes verfallen ohne diesen Umstand. Vgl. darüber unten, S. 59, Anm.

dafs der Eigenname des Baumes in 2, 17 ursprünglich wäre, so würde eben dadurch bewiesen, dafs nur der eine mitten im Garten stand. Denn wenn er dem Menschen mit einem besonderen Namen bezeichnet war, so wird es noch unerklärlicher, wie das Weib ihn als den mitten im Garten bezeichnen kann, da doch dort zwei Bäume standen, diese Bezeichnung also ganz mifsverständlich war? Stand dagegen der Baum d. E. d. G. u. B. mitten im Garten, und stand er allein dort, so durfte das Weib ruhig für den Namen den Standort zur Bezeichnung wählen [1]). So ergiebt sich schon aus der Form, dafs in der Mitte des Gartens Eden nur ein Baum stehen darf und gestanden hat; die Wahl fällt nicht schwer, da die ganze Paradiesesgeschichte auf den Baum d. E. d. G. u. B. aufgebaut ist. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dann ferner dafür, dafs, als man den zweiten Baum einrückte, in v. 17 eine kleine Aenderung vorgenommen wurde, indem der Eigenname „B. d. E. d. G. u. B.“ an die Stelle des nunmehr mifsverständlichen „Baumes mitten im Garten“ trat. Hier war das unbedingt nöthig, in 3, 3 schien es überflüssig, wenn nicht völlig daran vorbeigesehen wurde. Der oben berührte Nachtheil dieser Aenderung war nicht zu vermeiden, drängte sich auch wohl nicht auf. Mir scheint diese Annahme bei den schweren Mifsverständnissen, die die Nennung des Baumes zur Folge gehabt hat und haben mufste, unvermeidlich; doch mag das Gefühl Anderer sich weniger daran stofsen. Aber wenn die Nennung ursprünglich wäre, könnte man darin nur ein Versehen des Verfassers sehen, das man höchstens der Form und Entstehung nach ein

[1]) Man nenne das nicht ein spitzfindiges Pressen der Bezeichnungen. Wo mit so einfachem Geräth hantirt wird, wo die Vorstellungen gerade wegen ihres ungeheuren Gewichtes so schlichte sind, da mufs es ganz besonders ernst genommen werden und wird der Erzähler sich in seinem einfachen Geräth niemals vergreifen.

leichtes nennen dürfte. Es wäre dann in Gottes Rede unwillkürlich der Name an Stelle des bloſsen Hinweises getreten, statt „dieser Baum“ oder „der Baum mitten im Garten“ der — dem Leser bekannte — Baum der E. d. G. u. B. Der Verfasser lieſse dann Gott gleichsam aus der Rolle fallen, ad spectatores, d. i. hier ad lectores reden, während die Bezeichnung für den ersten Menschen anders lautete. Wie schwierig das ist, wird jeder einsehen.

Wir werden nun auch auf die Einführung der beiden Bäume selbst zurückgreifen dürfen. ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע. Der Standort „mitten im Garten“ ist zwischen beide eingeschoben, sodaſs der Baum der Erkenntniſs nachhinkt und nicht einmal nothwendig an dem Orte theilnimmt. Fände sich irgend welcher Grund dafür, so dürfte man ruhig behaupten, daſs der Baum d. E. d. G. u. B. gar nicht **mitten im Garten** stehe[1]). Das war sehr leicht zu vermeiden, wenn entweder das „mitten im Garten“ vorausgestellt wurde oder — und das wäre noch besser — hinter dem טוב ורע noch ein אֶצְלוֹ, לְיָדוֹ, עַל־יָדָיו, עִמּוֹ oder drgl. hinzugesetzt wäre. Daſs alles dies nicht ge-

———

[1]) Das wird zugestanden von **Dillmann** durch die ganz kurze Bemerkung (Apposition zu „der Baum des Erkennens Gutes und Böses“, S. 65, 2. Aufl. S. 54) : „nach 3, 3 ebenfalls [2. Aufl. „auch“] in der Mitte des Gartens.“ Ebenso **Studer** a. a. O. : „Auch diesen Baum hat man sich als in der Mitte des Gartens stehend vorzustellen. . . . . Denn der Baum, „der in der Mitte des Gartens ist“ (c. 3, 3), ist dort selbstverständlich der Baum der Erkenntniſs“. Gerade die Art, wie beide dies erwähnen, ohne daraus irgend Verdacht zu schöpfen, ist ein vorzüglicher Beleg für die Unzulänglichkeit der Einführung der beiden Bäume, die, wenn man schärfer zusieht, sich mit der Ursprünglichkeit unvereinbar erweist. — Stände umgekehrt das בתוך הגן hinter dem Baum der Erkenntniſs am Ende des Verses, ich hätte sicherlich meinen aus dem Verhältniſs von 2, 17 zu 3, 3 hergeleiteten Grund nicht äuſsern dürfen ohne zu hören, daſs ja der Baum des Lebens gar nicht in der Mitte des Gartens stehe.

schehen ist, begreift sich viel weniger gut, wenn der erste Verfasser unbefangen zugleich und mit klarer, bedächtiger Uebersicht den ganzen Zusammenhang geschrieben hat, als wenn ein Ueberarbeiter mit zaghafter Hand seinem Baume des Lebens nothdürftig zu seiner, natürlich der vornehmsten Stelle verhalf. Kleine Härten werden dabei leicht übersehen.

Aber wir haben den Abschnitt bisher nur der Form nach ins Auge gefafst; viel gewichtiger sind diejenigen Gründe gegen die Ursprünglichkeit des Lebensbaumes, welche aus der Sache, aus dem tiefsten Gedankengehalte der Paradiesesgeschichte hervorgehen. — Als die Folge des Genusses vom Lebensbaume wird in 3, 22 Leben auf ewig, ewiges Leben bezeichnet. Dieses לְעֹלָם kann nicht zu einem „auf lange, unabsehbare Zeit hinaus“ abgeschwächt werden, weil es als durch die Frucht eines einzigartigen Wunderbaumes vermittelt auch einzig und unbedingt wunderbar bleiben mufs. Das schleunige Verhüten ferner, „damit er nicht seine Hand ausrecke und“ beweist, dafs der Erfolg mit einmaligem Essen eintreten mufs: hat der Mensch die Frucht des Lebensbaumes gegessen, so ist er unsterblich. Undenkbar ist die Auffassung, dafs der Mensch solange lebe, als er vom Baume des Lebens esse, daher vor dem Tode gesichert sei, solange er, im Paradiese lebend, seine Frucht zur Verfügung habe. Alle Bäume sind ihm zum Essen angewiesen, sie ernähren ihn und halten ihn am Leben jetzt ebenso, wie hernach allerlei Speise das thut. Das „damit er nicht“ in 3, 22 beweist, dafs er bisher noch nicht vom Baume des Lebens gegessen hat, demnach zum täglichen Weiterleben seiner nicht bedarf. Dann aber ist der Augenblick des Bedürfnisses bei dieser Auffassung nicht zu bestimmen. Etwa in Krankheit und Todesgefahr? Dann möchte er Medizinbaum, aber nicht Lebensbaum heifsen. Es bleibt also bei der klaren

Aussage von 3, 22, dafs einmaliges Essen von diesem Baume ewiges Leben verleiht[1]).

Nun hat Gott diesen Baum in den Garten Eden gepflanzt, an hervorragende Stelle, zusammen mit dem Baume, den er dem Menschen eigens als verboten bezeichnet; und zugleich mit diesem Verbote hat er ihm erlaubt, von allen anderen Bäumen des Gartens zu essen, also auch von dem Baume des Lebens. Wie nun, wenn der Mensch von dem Baume des Lebens wirklich dieser Erlaubnifs gemäfs gegessen hätte? Die Frage scheint unnütz, weil er es ja nicht gethan hat; aber alle Mafsregeln müssen doch getroffen sein, um zu verhindern, dafs der Mensch, abgesehen von demjenigen Gebiete freier Willensentscheidung, welches ihm Gott nach seinem Rathschlufs gelassen, diesen eigenwillig durchkreuze. Da nun aber die Möglichkeit einer Uebertretung des göttlichen Verbotes auch durch das Essen vom Lebensbaume nicht ausgeschlossen würde; da nach 3, 22 Gott nicht will, dafs der wirklich gefallene Mensch durch Essen vom Lebensbaume unsterblich werde; da wir von einer Vorsichtsmafsregel Gottes, den Menschen vom Lebensbaume abzuhalten, nichts lesen, da im Gegentheil verständigerweise gerade der hervorragende Ort, die Nähe des mit dem Finger gewiesenen anderen Baumes den Menschen zu diesem Baume hätte führen sollen: so kann der ursprüngliche Verfasser der Paradiesesgeschichte unmöglich berichtet haben, dafs Gott mit den anderen Bäumen auch den Lebensbaum dem Menschen zum Genusse freigegeben habe. Wäre irgend ein

[1]) Vgl. dazu Studer, a. a. O. S. 10, der zu der abgewiesenen Ansicht vom Lebensbaume neigt. Ich bemerke ausdrücklich, dafs die Existenz eines Lebensbaumes dieser Art in anderen Sagenkreisen, dafs Soma und Ambrosia und Aepfel der Freya u. s. w. hier nichts beweisen dem schlichten Wortlaute von 3, 22 gegenüber.

anderes über ihn berichtet: versteckte Stellung, ein Schleier, den Gott zuerst über ihn gedeckt, damit der Mensch ihn nicht zu früh erblicke, wäre auch auf ihn das Verbot ausgedehnt und die Schlange hätte dann in ihrer Bosheit den Menschen nicht angereizt von ihm, sondern von dem anderen Baume zu essen: so wäre alles erklärt und jedem Unheil vorgebeugt — von alledem aber lesen wir nichts. Nun hilft man sich seit lange dieser empfundenen Schwierigkeit gegenüber mit der Ausrede, die Menschen hätten vor dem Sündenfall den Gegensatz des Todes nicht empfunden, das Leben hätte also keine Bedeutung noch Werth für sie gehabt [1]). Ob das richtig ist, mufs sehr fraglich erscheinen, da Gott sie unter Androhung des Todes vor dem Baum der Erkenntnifs warnt, und über diese verstandene Androhung zwischen Weib und Schlange verhandelt wird (3, 3. 4). Aber wäre es richtig, so thäte es darum nichts zur Sache, weil ja der Mensch gar nicht weifs, dafs dies der Baum des Lebens ist; niemand hat ihm davon gesagt, und ansehen kann er es ihm nicht. Der Baum ist ihm ein Fruchtbaum wie jeder andere, ein Baum, von dem er essen darf: wüfste er noch eine besondere Tugend an ihm, er äfse umsomehr davon [2]); da er keine weifs, müfste es blofser,

---

[1]) So schon Ewald (Jahrbb. f. d. bibl. Wissenschaft II, 1850, S. 144, 153). An letzterer Stelle läfst er diesen Grund des Nichtessens davon fast zu einem unausgesprochenen Verbote Gottes werden: „.... aber eigenmächtig soll er trotz aller vielleicht eintretenden Reizung nicht nach ihnen greifen .... Die Früchte des Lebensbaumes werden dabei nicht zugleich vom Verbote getroffen weil der Mensch solange er von dieser Erkenntnifs noch nicht gekostet auch für sie keine Erkenntnifs und keine Sehnsucht hat." — Etwas anders gewendet Studer a. a. O. S. 14: „Diese Versuchung konnte erst eintreten, wenn Krankheit, Alter oder sonst eine Gefahr das Leben bedrohte."

[2]) Man könnte es im höchsten Grade verwunderlich finden, dafs der Mensch so unklug gehandelt hätte. Der Tod war ihm angedroht, wenn er vom Baume der Erkenntnifs des G. und B. äfse. Warum nimmt er nun nicht in jede Hand eine Frucht von dem einen und dem

noch dazu verwunderlicher Zufall sein, wenn er nicht davon äſse. Kurz: was in dieser, durch und durch zweckentsprechenden, eigentlich typischen Erzählung nicht gesagt ist, ist auch nicht gemeint; da aber andererseits der Genuſs des Lebensbaumes nicht gleichgültig ist, so kann er nicht freigegeben sein. Ist er's, so ist die ganze Erscheinung nicht Eigenthum des ersten Erzählers.

Wir wenden uns nun von der Betrachtung derjenigen Stücke, in welchen der Lebensbaum nur eine stumme Rolle spielt, zu demjenigen, in welchem er zur Geltung, zur Handlung gelangt, d. i. c. 3, 22 ff. Die Verse gehören jedenfalls zu den schwierigsten Abschnitten des ganzen Zusammenhangs. „Und Jahve Gott sprach: Siehe der Mensch ist geworden wie unsereins, indem er erkennet Gutes und Böses.“ Der Mensch hat erstens nach diesen Worten etwas erlangt, was er nicht haben soll, was Gott ungern in seinem Besitze weiſs, die Erkenntniſs des Guten und Bösen. Auf die Art, wie er es erlangt,

---

andern Baum und sichert sich gegen die Ausführung von Gottes Strafandrohung durch vorherigen oder nachherigen Genuſs der Frucht des Lebensbaumes? Daſs ihm auch nachher Zeit genug zu dem letzteren blieb, beweist das Zusammenstecken von Feigenblättern. Wie, wenn er in der Zeit vom Lebensbaum gegessen hätte? Der Schein von Fürwitz und Leichtfertigkeit, der diesen Fragen ohne Zweifel anklebt, zeugt für mich, wenn ich behaupte, daſs der ursprüngliche Bibeltext sich dergleichen Folgerungen nicht ausgesetzt hat. Uebrigens findet sich in manchen ausdeutenden Wiedergaben der Sündenfallsgeschichte diese Lücke wirklich dahin ausgefüllt, daſs der Mensch schon im Begriff gewesen sei, sich am Baume des Lebens zu vergreifen, als Gott einschritt. Daſs dafür in unserer Erzählung nirgends Raum bleibt, weder während des Scham- und Scheugefühls nach dem Essen, noch in der Zerknirschung nach dem Urtheil, liegt auf der Hand. Vgl. z. B. Dillmann (2. Aufl. S. 45, 1. Aufl. S. 54): „Wohl sieht er nun ein, was er verscherzt hat, und möchte gerne von der Frucht des Lebensbaumes holen, dessen Werth er bisher nicht verstanden hat, aber ewig lebend würde er nun nur seine falsche Selbständigkeit verewigen; darum wird ihm der Zugang zum Garten und zum Baume des Lebens verschlossen.“

wird hier nicht hingewiesen, sondern nur auf die Thatsache. Und zweitens erklärt Gott, dafs damit der Mensch Seines Gleichen geworden, eine Darstellung, die wir aus dem Munde der versuchenden Schlange (3, 5) als Lüge oder übertreibende, dem ehrgeizigen Gröfsenwahn des Menschen entgegenkommende Halbwahrheit aufgenommen haben, aus Gottes Munde aber schon weil es der Schlange Worte sind, höchst befremdlich finden müssen. Was Wunder, dafs viele Ausleger von Chrysostomus bis auf Lange Gott hier ironisch reden lassen; aber mag göttliche Ironie noch so sehr ein Moment in seinen Strafakten sein (Lange nach Göschel): in den Worten einer Selbstüberlegung, die nur das Ergebnifs des Geschehenen entwickelt, darf sie sich doch unmöglich zeigen. Und welche Schwierigkeiten birgt allein das אחד ממנו, wenn es, wie wohl richtig, „Gott mit der ganzen Classe der höheren Geisterwesen zusammenfafst“ [1]). Und nun — was erreicht

---

[1]) Anders scheint es mir mit dem „lafst uns herniederfahren etc.“ in 11, 7 zu stehen. Dort finde ich die einfache Form der Ueberlegung, die das überlegende Subject in einen Anredenden und einen Angeredeten zerlegt, ganz ebenso wie in 1, 26 und Jes. 6, 8, vielleicht auch in Sam. II, 16, 20. 24, 14. Aber gewifs kann dieser Plural nicht so bewufst und so sinnlich gefafst werden, dafs dadurch das אחד ממנו möglich würde. Entweder man mufs dafür ohne weiteres volksthümlichen Sprachgebrauch gleich dem deutschen „Unsereins“ annehmen, und dafür fehlen die Beweisstellen; oder den oben angegebenen Sinn. Für den Schriftsteller, der die Cherube in v. 24 einführt, liegt das nahe. Dann aber möchte ich stark vermuthen, dafs es unmittelbar aus Mifsverständnifs von c. 11, 7 herrührte. Die Verwandtschaft der beiden Stellen ist ohnehin sehr auffallend, so dafs man entweder c. 3, 22 von jener Stelle abhängig machen oder es sich wird gefallen lassen müssen, dafs die Echtheit von 3, 22 gerade aus 11, 7 bewiesen werden soll. Für das Erstere trete ich ein. Die Verhinderung gröfserer Thaten ist dort ganz ursprünglich mit dem Mythos verwachsen, der ausreichend im ethnischen Gebiete verläuft, um dergleichen verständlich zu machen. Wie wenig das Gleiche von unserem Zusammenhang auszusagen ist, hoffe ich in dem bisher Gesagten und den folgenden Auseinander-

der Vers? Nichts, als dafs er unwirksam macht, womit er umgeht, den erst jetzt hervortretenden Baum des Lebens. Man kann allenfalls schliefsen, dafs der Mensch einmal zum Baume des Lebens durch Gottes Willen gelangt wäre, wenn er sich gehorsam gezeigt hätte; aber irgend welches Recht zu diesem Schlufs haben wir nicht. Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnifs scheinen im Lichte dieses Verses das Theil zu sein, das Gott sich vorbehalten, in dessen Besitz und Genufs das Geheimnifs seines überlegenen Wesens beruht. Dieses sein Vorrecht sieht er sich durch den Raub des Einen geschmälert und kann nun nichts weiter thun, als sich den Besitz des Anderen durch weitgehende Vorsichtsmafsregeln zu sichern. Wir sind durch die Schöpfungsgeschichte und die Grundanlage dieser, der Paradiesesgeschichte, vor solcher Auffassung gesichert; aber c. 3, 22 könnte einen unabsehbaren Schwall geradezu mythologischer Anschauungen mit sich führen, und gerade auf Grund dieses Verses haben sich besonders neuerdings wieder Auffassungen der Paradiesesgeschichte geltend gemacht, welche den „Neid der Götter" und die „beata culpa" in höchst bedenklicher Weise in den Vordergrund stellen.

Wir fassen nun das Verhältnifs von v. 22 zu der nächsten Umgebung ins Auge. V. 22 sagt im Zusammenhang mit dem Folgenden aus, dafs der Mensch aus dem Garten Eden geschickt worden, damit er nicht auch vom Baume des Lebens esse. V. 23 dagegen belehrt uns, dafs der Mensch aus dem Garten Eden vertrieben worden sei, „um den Erboden zu bearbeiten, von welchem er ge-

---

setzungen genügend zu beweisen, um Einwendungen aus 11, 1—9 nicht mehr fürchten zu müssen. Vielmehr ist die Zusammensetzung von 3, 22 aus den Motiven von 3, 5 und 11, 1—9 ein Beweis mehr für seine spätere Entstehung, und das אחד ממנו als Mifsverständnifs der unguis leonis, das Erkennungszeichen des unselbständigen Arbeiters.

nommen war.“ Das ist durchaus richtig und der vollkommen zureichende Grund für seine Austreibung laut v. 17. Wenn Gott nicht seine eigene Schöpfung, den Garten Eden, verwüsten und zum harten Acker machen wollte, mufste der Mensch aus dem Garten Eden vertrieben werden, um seiner zukünftigen Bestimmung gemäfs im Schweifse seines Angesichtes sein Brod zu essen. Der Baum des Lebens (wenn vorhanden) mufste ihm demnach ohnehin mit dem ganzen Garten genommen werden. Der innige Zusammenhang mit v. 17—19 wird noch besonders gewahrt durch das „von welcher er genommen war.“ Dagegen nimmt v. 22 auf diese Nothwendigkeit der Vertreibung gar keine Rücksicht, sondern setzt ein ganz Neues. Nicht das wird bestimmt, dafs und wann der Mensch sterben soll (im Zusammenhang mit v. 17—19), sondern dafs er nicht gar noch unsterblich werden soll. Darum die Austreibung. Und nachdem diese eben in v. 23 berichtet ist, fängt v. 24 von neuem an : ויגרש את־האדם. Man wird zugestehen müssen, dafs für v. 22 der v. 23 ganz entbehrlich ist und v. 24 zum Abschlufs genügen würde[1]). Dieser aber hängt mit seinen כְּרֻבִים, der לַהַט הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת, dem Wege zum Lebensbaum ebenso innig mit dem Gedankenkreise von v. 22 zusammen, wie v. 23 mit v. 17 —19. Wir können also v. 24 entbehren ohne Ersatz, da v. 23 einen vollen Abschlufs bietet : für v. 22 bedürfen wir eines Ersatzes, ehe wir ihn streichen können, und diesen Ersatz haben wir gefunden in dem 3. Verse des 6. Capitels.

Man lese also auf Grund des Gesagten in 2, 9 : . . . לְמַאֲכָל וּבְתוֹךְ הַגָּן עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע

Man lese ferner in v. 17 : וּמֵעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגָּן לֹא תֹאכַל וגו׳.

---

[1]) Auf das gegenseitige Verhältnifs von v. 23 und 24 wird weiter unten zurückzukommen sein.

Man streiche c. 3, 22 und 24 und lese statt dessen den Schlufs des Capitels : וַיֹּאמֶר יַהְוֶה [אֱלֹהִים] לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה׃ וַיְשַׁלְּחֵהוּ יַהְוֶה אֱלֹהִים מִגַּן־עֵדֶן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לֻקַּח מִשָּׁם׃ [1]).

Es gilt nun den neugeschaffenen Zusammenhang auf seine Bedeutung und seinen Werth im Vergleich mit dem verlassenen zu untersuchen. Die Anschauung vom Paradiese ist ohne Zweifel geklärt; ein einziger Baum steht mitten im Garten, wie das der Natur der Ortsangabe am besten entspricht, und um diesen einen Baum dreht

---

[1]) Hier, bei Aufstellung des Ergebnisses, wird die rechte Stelle sein, um eines Vorgängers zu gedenken, Ed. Boehmer's in seinen zwei Veröffentlichungen : Liber Genesis Pentateuchicus, Halle 1860. Das Erste Buch der Thora, Halle 1862. Auf der hiesigen Bibliothek fand ich beide nicht, antiquarisch waren sie mir nicht begegnet, und die Seltenheit und der Inhalt der Erwähnungen, selbst in den ausführlichsten neueren Commentaren, liefsen mich nicht viel davon erwarten. Erst als der Text dieser Untersuchung längst abgeschlossen war, wurde ich durch eine Verweisung in Schrader's „Studien" (S. 133, Anm.) von neuem darauf aufmerksam und setzte mich nun in den Besitz der Bücher. Da fand ich denn, dafs er schon 2, 9 genau so verbessert hat, wie oben geschehen, und die Verse 22. 23. 24 des 3. Capitels aus dem ursprünglichen Texte streicht. Er thut dies, weil ihm der Baum der Erkenntnifs vielmehr ein Baum „der Bestimmung über G. u. B.", der selbständigen Entscheidung darüber ist; Leben und Tod sind in dem ganzen Zusammenhang nicht natürlich gemeint, sondern sittliches, geistliches Leben und Tod. Das wird in dem Lebensbaum mifsverstanden, auf „Leibesleben" bezogen. Derselbe mufs daher vom Redactor „im Sinne fleischlicher Makrobiotik hinzugefügt sein." Daneben verweist er nur noch bei Gelegenheit der Cherube auf deren sonst spätere Erwähnung. — So merkwürdig dieses Zusammentreffen in wichtigen Punkten ist, so aufserordentlich verschieden der Weg Boehmer's von dem meinigen, derart, dafs ich mir nicht das mindeste davon aneignen kann. Deshalb habe ich mich dafür entschieden, den Text meiner Untersuchung, die ganz unabhängig, ohne jede Kenntnifs der Boehmerschen Schriften geführt war, völlig unberührt, ohne jeden darauf bezüglichen Eingriff zu geben. — Uebrigens bieten diese Schriften viel mehr Bemerkenswerthes, als man nach der Seltenheit ihrer Erwähnung vermuthen sollte.

sich die ganze folgende Entwicklung, so dafs der Leser nichts unverwerthet im Sinne zu behalten braucht. Die äufsere Form ist auch am Schlufs in schönster Ordnung. Die Einleitung des neuen Verses 22, das ויאמר יהוה, ist hier vollkommen ausreichend, da Jahve längst handelnd und redend eingeführt ist. Das blofse יהוה stimmt freilich nicht zu dem יהוה אלהים der Paradiesesgeschichte. Aber da auch die ausgeschiedenen Bestandtheile durchaus jahvistische Farbe tragen, so mufs die Entfernung von c. 6, 3 aus seinem früheren Zusammenhang noch während der Sonderentwicklung der jahvistischen Quelle erfolgt sein. Wenn nun die bisherige, fast allgemein verbreitete Erklärung des doppelten Gottesnamens richtig ist, dafs nämlich das „Elohim" erst bei der Zusammensetzung der jahvistischen und der Grundschrift von dem Redactor zum Zwecke der Ausgleichung hinzugesetzt wurde, so würde ein durch einen innerjahvistischen Vorgang entfernter Vers nothwendig den einfachen Gottesnamen Jahve gebrauchen müssen. Dazu stimmt c. 6, 3, und so scheint er denn einen willkommenen Beweis für jene Annahme zu liefern[1].

Der Gedankengang des wiederhergestellten Stückes ist so klar wie möglich. Bis v. 19 reicht Gottes Anrede an den Menschen. Daran schliefst sich — da v. 20 längst als späterer Einschub erkannt ist — v. 21: „Und Jahve Gott machte dem Menschen und seinem Weibe Röcke aus Fellen und bekleidete sie." Damit wendet sich Gott von dem Menschen ab, er hat das Seinige an ihm zunächst gethan. So folgt denn das Selbstgespräch, in dem er seinen

[1]) Reufs (Gesch. d. Heil. Schr. A. T. S. 257) stimmt jener Annahme nicht zu; er will zum Theil wegen des verschiedenen Gottesnamens die ganze Paradiesesgeschichte von einem anderen Verfasser als dem Jahvisten ableiten, von diesem höchstens später aufgenommen sein lassen. Wir werden weiter unten (in der 7. Unters.) noch einmal auf die Frage der Gottesnamen in der Paradiesesgeschichte zurückkommen.

Beschlufs über ihn fafst. Das בְּשַׁגַּם in 6, 3 findet in dem הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ und dem וַיַּלְבִּשֵׁם die denkbar beste Stütze und Beziehung. Es bleibt ferner bei so wiederhergestelltem Zusammenhang bis zu Ende und bis in das Selbstgespräch Gottes hinein der Ungehorsam allein das entscheidende Merkmal für das Handeln der Menschen und bestimmend für die Beschlüsse Gottes (v. 17, c. 6, 3). Das, was der Mensch widerrechtlich errungen hat, ein Nutzen, den er daraus geschöpft, ein Fortschritt, den er damit gemacht, kommt nun nicht mehr in Betracht : er ist durch ihre Verirrung nicht mehr werth, dafs Gottes Geist auf ewig in ihm wohnt, deshalb wird dieser ihm genommen. Wenn nach seinem Falle bestimmt wird, dafs er nicht auf ewig leben soll, so ist vorausgesetzt, dafs er mit der Bestimmung oder mindestens mit der Möglichkeit ewigen Lebens geschaffen war. Das entspricht völlig der Grundanschauung der Paradiesesgeschichte. Vermöge des in seine Nase gehauchten Gottesodems lebt der Mensch und mufs solange leben, als dieser Odem in ihm ist. An sich kann derselbe nicht vergänglich sein, nur an Gottes Willen liegt es, wie lange er ihn im Menschen lassen will. Damit ist Anlage zur Unsterblichkeit gegeben, so lange nicht Gott durch einen allgemeinen Widerruf das Gegentheil festsetzt [1]). Dem steht durchaus nicht im Wege, dafs er die Belebung durch den Odem Gottes mit allen Thieren gemeinsam hat, wie dies an unserer Stelle anzunehmen ist und durch die jahvistischen Worte in 7, 22 unwiderleglich als des Verfassers Ansicht sich ergiebt. Mit dem Menschen leben auch die Thiere genau so lange, als Gott

[1]) Ewald (Jahrbb. II. S. 254 Anm. *) weist diese Auffassung ab: es ergebe sich aus 2, 7 vgl. 3, 19. 22, dafs „die Sterblichkeit des Menschen keineswegs erst zu seiner Urschöpfung hinzugekommen ist.“ Aber das erledigt sich durch die Erkenntnifs, dafs es sich um Unsterblichkeit der Anlage und Möglichkeit nach handelt, wie sie in 2, 7 unzweifelhaft gelehrt wird. C. 3, 19 macht dann durch Willensschlufs Gottes die andere Möglichkeit zur Wirklichkeit.

seinen Odem in ihnen lassen will (vgl. Ps. 104, 29. Hi. 34, 14 f.). Auch über die Thiere wird Gott seinen Beschlufs gefafst haben, wie lange sein Odem in jedem einzelnen bleiben soll : nur wird hier von den Thieren als solchen nicht geredet. Wird doch bei ihrer Schöpfung 2, 19 des Odems Gottes nicht einmal Erwähnung gethan, sogar das schüchterne נֶפֶשׁ חַיָּה ist dort unecht. Bei dem Menschen aber wird allerdings über Leben und Tod nachgedacht und gelehrt, wie und wann es zu dem letzteren bei ihm gekommen ist. Ihm ist zunächst bedingungslos der belebende Odem Gottes eingeflöfst worden, und so bleibt es dabei, dafs er nicht sterben kann, also der Anlage nach unsterblich ist, bis diese Bedingung gesetzt, Gottes Odem widerrufen wird. Der Mensch ist also durch seine Versündigung, denn nur sie giebt Gott die Veranlassung zum Widerruf, um die ihm zugedachte Unsterblichkeit gekommen. Eines Lebensbaumes bedarf es deshalb nach der Grundanschauung der Paradiesesgeschichte gar nicht. Will Gott den Menschen unsterblich machen, so ist er es, und gegen Gottes Willen ihn unsterblich machen, das kann auch der Lebensbaum nicht, wenn ihm nicht Zaubermacht gegeben ist über Gottes Odem, der die Lebensursache im Menschen ist[1]). Vor allen Dingen aber wird durch unseren veränderten oder wiederhergestellten Abschlufs Ernst gemacht mit der Drohung Gottes : מות תמות. Die Schlange leugnet, dafs dies geschehen wird : „ihr werdet mit nichten des Todes sterben“ und behauptet dagegen, dafs sie sein werden wie Gott. Und dies letztere giebt Gott in 3, 22 zu; seine eigene Bestimmung hält er

[1]) Das zweite Lebensprincip in dem Baum des Lebens neben dem göttlichen Odem, der dem Menschen gegeben ist, macht sich bei jeder schärferen Betrachtung so störend bemerklich, dafs schon dieser Umstand hinreichen würde, den Lebensbaum verdächtig erscheinen zu lassen.

nicht aufrecht, sondern läfst es bei dem bisherigen Zustand, verhindert nur eine unendliche Verbesserung desselben! Also läfst er sich im Grunde wirklich von der Schlange Lügen strafen. Darin lag von jeher eine grofse Schwierigkeit für die Erklärer. Sie ist mit Einsetzung von c. 6, 3 völlig beseitigt. Denn nun ist der Mensch von Anfang an unsterblich gedacht, so lange es Gott gefällt, braucht also zu der Zeit, da Gott ihm das Verbot giebt, nicht zu sterben. Nachdem er gesündigt, wird die Sache anders : er soll zurückkehren zum Staube, davon er genommen ist, Gott setzt die Zeit fest, da er seinen Odem aus ihm zurückziehen wird. Erst damit erhält die Zeitbestimmung „bis dafs du zurückkehrest zu dem Staube, davon du genommen bist", ihre eigentliche Bedeutung, indem der mögliche Zeitpunkt zum wirklichen wird. Auch das „Staub bist du und zu Staub wirst (sollst) du wieder werden" genügt für den Menschen, ist aber unvollständig für Gott und für den Leser des Stückes. Denn aufser dem Staube, aus dem er besteht, trägt der Mensch auch den Odem Gottes in sich, der aber kann nicht mit zu Staub werden, und solange er im Menschen ist, auch dieser selbst nicht. Was Gott über diesen seinen Odem im Menschen beschliefst, wie das Zustaubwerden Wahrheit wird, das müssen wir noch erfahren, und wir erfahren es mit klaren Worten in dem seiner ursprünglichen Stelle wiedergegebenen Vers C. 6, 3. So hat Gott sein Wort eingelöst : von dem Tage an mufs der Mensch des Todes sterben [1]).

---

[1]) Man wendet ein, מות תמות heifse nicht „du wirst sterblich werden". Aber es heifst wohl „du wirst sterben müssen", und schwer wäre ein anderer Ausdruck dafür zu finden, abgesehen davon, dafs die Möglichkeit des Mifsverstandes offen bleiben mufs als Handhabe für die Schlange. Sie hat Recht in ihrer Lüge, denn der Mensch stirbt nicht in unmittelbarer Folge des Essens und nicht desselbigen Tages, und doch hält Gott

Hundertzwanzig Jahre soll das Alter des Menschen erreichen können, denn natürlich ist ein Aeufserstes in der Angabe zu erkennen. Diese Grenze aber von 120 Jahren ist im Grunde diejenige, die wir noch heute als die wirkliche, durch Beispiele zu belegende, anerkennen, und, was wichtiger ist, sie wurde im Alterthum bei den verschiedensten Völkern als solche anerkannt [1]). Vor allen Dingen kommt die einzige Altersbestimmung des Pentateuchs, die wir mit Wahrscheinlichkeit derselben Quelle zuweisen dürfen [2]), der die hier behandelten Stücke entstammen, die Mosis (Deut. 34, 7) genau mit dieser Grenze überein. Der Gottesmann vor allen Anderen mufste die äufserste Grenze des Lebens erreichen, die Gott dem Menschen gesteckt hatte. Diese Grenze aber mufste bei dem Sündenfall und nirgends sonst festgestellt werden, denn nur durch ihn ist nach jahvistischer Anschauung eine grundlegende Veränderung in der menschlichen Natur nach der Schöpfung noch vor sich gegangen, und konnte dies überhaupt geschehen. Wie unmöglich das in c. 6, 1 f. Berichtete dergleichen wirken konnte, ist oben nachgewiesen. Aber angenommen, es sollte das doch gesagt sein, und 6, 3 stände an der richtigen Stelle : was folgte dann daraus? Es bestände zwischen 3, 22 und 6, 3 eine Zeit reinster Willkür und Verwirrung. Ewig sollten die Menschen nicht leben; aber ihre Lebensdauer wäre eine unbeschränkte, jedenfalls

---

sein Wort. Sie hat Recht, dafs die Menschen jene Erkenntnifs erringen, die Gott auch hat; aber doch bleibt Gott unendlich hoch über ihnen als der Vergelter ihrer Sünde und der Herr ihres Geschickes.

[1]) Vgl. dazu Lenormant a. a. O. S. 380 f. Es wird da neben den äthiopischen Makrobiern bei Herodot auf viele andere Zeugnisse, namentlich auch assyrisch-babylonische verwiesen, unter Rückbeziehung auf Ewald, der (Geschichte des Volkes Israel 2. Ausg. I, S. 367) bereits betont, dafs 120 Jahre gerade zwei chaldäische Sossen ausmachen.

[2]) Vgl. Wellhausen, Comp. d. Hexat., Jahrbb. f. d. Theol. XXI, S. 585.

sehr hohe. Gott wäre freilich noch da, das Lebensende zu bestimmen; aber wenn er in dieser Zeit durch jedesmaligen Willensbeschlufs das Leben des Menschen abgeschnitten hat, warum läfst er es nicht dabei bewenden, wozu bedarf es dann noch der gesetzlichen Grenze in 6, 3? Man sieht, wie dann eine Unklarheit der Gedanken und Darstellung entsteht, die man dem ursprünglichen Verfasser in keinem Falle zutrauen darf, und so ergibt sich auch hier, dafs die Grenzbestimmung nach dem Sündenfall und nur da nothwendig und richtig ist.

Und nun der Baum der Erkenntnifs des Guten und Bösen? Er ist von der Gesellschaft des zauberhaften Lebensbaumes befreit und darf nun selbst freier und geistiger gefafst werden. Unter dem Eindruck von 3, 22, wo Gott dem Menschen ein grofses Gut nicht gönnt, das er erlangt hat, und ein anderes vorenthält, das er noch erlangen könnte, ist der Baum der Erkenntnifs oft schlecht genug weggekommen, und der Gottesgedanke kaum minder schlecht. Die weitestgehende Abweichung von den bisherigen Erklärungen findet sich wohl bei Wellhausen. Ihm sind „gut und böse“ hier gar keine sittlichen Begriffe, sondern natürliche Eigenschaften: „Lust und Unlust erweckend, heilsam und schädlich.“ Das bedeuteten, so behauptet Wellhausen[1]), diese Ausdrücke im Hebräischen, auf Tugend und Sünde würden dieselben nur übertragen, sofern deren Wirkung fromme oder schade; in der alten Sprache scheine indessen diese Uebertragung bei den einfachen Adjectivformen nicht vorzuzukommen, namentlich nicht bei טוב.

Dafs טוב und רע die von Wellhausen angegebenen Bedeutungen haben, fällt mir nicht ein zu leugnen, und dafs sie die ältesten sind, stimmt nur zu der allgemeinen

[1]) Geschichte Israels I, S. 345.

Annahme, dafs die sinnlicheren Bedeutungen einer Wurzel im allgemeinen die älteren sind, und es verhält sich damit in anderen Sprachen geradeso wie im Hebräischen. Die Bedeutungen vermannigfaltigen sich dann rasch; טוב und רע heifsen auch gesund (frisch) und krank (verdorben), gütig und ungnädig, gut und böse u. s. w., und alle diese Bedeutungen gehen auf dieselbe Grundbedeutung zurück. Da nun das Hebräische für gut und böse im sittlichen Sinne andere unmittelbare Bezeichnungen als diese nicht hat, so wäre es verwunderlich, wenn dieselben in der Zeit, in der die älteren Literaturerzeugnisse entstanden, diesen Sinn noch nicht erlangt hätten. Das hiefse fast, dafs den Hebräern damals *diese Begriffe* noch fehlten. Doch werden, um jene, allerdings nicht mit voller Bestimmtheit aufgestellte Annahme zu widerlegen, wenige Anführungen genügen; ich wähle dazu einige Stellen der zweifellos ältesten Propheten. Hos. 8, 3 זָנַח יִשְׂרָאֵל טוֹב „verworfen hat Israel das Gute“ (so am besten); Am. 5, 14 דִּרְשׁוּ־טוֹב וְאַל־רָע לְמַעַן תִּחְיוּ וגו' „suchet das Gute und nicht das Böse, damit ihr lebet“, und v. 15: שִׂנְאוּ רָע וְאֶהֱבוּ טוֹב וגו' „hasset das Böse und liebet das Gute“; beidemale liegt hier gerade das Nützliche nicht in den Worten, sondern soll erst die Folge davon sein. Und Jes. 5, 20: הוֹי הָאֹמְרִים לָרַע טוֹב וְלַטּוֹב רָע „Wehe denen, die das Böse gut und das Gute böse nennen!“ Mich dünkt, dafs diese Beispiele ausreichen, und ich habe darum das Vorkommen der Worte gar nicht weiter verfolgt. Zu berücksichtigen sind nur noch diejenigen Stellen, wo die ganze Verbindung ähnlich ist, wie hier. Da findet sich zuerst Deut. 1, 39 „Eure Kleinen, die heute Gutes und Böses nicht verstehen“ (לֹא יָדְעוּ טוֹב וָרָע). Hier ist äufserliche und innerliche Verwandtschaft handgreiflich. Die Unreife, das Unentwickeltsein der Kinder wird da bezeichnet mit „nicht wissen, was gut und schlecht (böse) ist“; es ist der Zustand der Unschuld, wie wir sagen, eben der, der in der Paradieses-

geschichte den ersten Menschen zugeschrieben wird, aus dem sie durch das Essen von dem Baume heraustreten. Unsere Geschichte ist gleichsam die Anwendung jenes volksthümlichen Ausdrucks. Die Frage steht also bei diesem letzteren ebenso wie in der Geschichte des Paradieses: für mein Gefühl aber liegt auch hier das sittliche Nichtwissen viel näher als das des Verstandes. Sodann Jes. 7, 15 „verstehen das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen“; der Zusammenhang und die starken Ausdrücke geben hier die Entscheidung für die sittliche Auffassung [1]). Die Stelle Sam. II, 14, 17 wörtlich: „Denn wie ein Engel Gottes, so ist mein Herr der König, zu hören (לִשְׁמֹעַ) das Gute und das Böse“, wird meistens unrichtig dahin verstanden, der König besitze Geduld und Langmuth, Gutes (Angenehmes) und Böses (Unangenehmes) anzuhören. Wellhausen will לְשַׁמֵּעַ lesen, der Sinn wäre, der König möge die Entscheidung geben, die, sei es zu Nutzen oder Schaden, gelten müsse. Für eine andere Auffassung entscheidet Kön. I, 3, 9: Gieb deinem Knechte einen verständigen Sinn (לֵב שֹׁמֵעַ), um dein Volk zu richten, um zu unterscheiden zwischen gut und böse (לְהָבִין בֵּין טוֹב וָרָע). Das Gute und das Böse sind hier Recht und Unrecht, Unschuld und Frevel, und ebenso ist jene Stelle Sam. II, 14, 17 zu fassen, wo eben Schutz der Unschuld gegen frevelhafte Vergewaltigung erbeten wird. Ihn ruft das Weib an, weil er wie ein Engel Gottes gutes und böses Handeln zu verstehen weifs (שמע) und darum sicher das Rechte treffen wird, so dafs es bei seinem Wort sein Bewenden haben kann (יִהְיֶה לִמְנֻחָה, so richtig Wellhausen). Das wird ferner bewiesen durch die genau entsprechende Stelle wenige Verse später (Sam. II, 14, 20): „Mein Herr aber ist weise, wie ein Engel Gottes weise ist, dafs er alles weifs, was auf Erden ist (לדעת את־כל־אשר בארץ). Hier

---

[1]) Der Nachweis würde hier viel zu weit führen.

entspricht deutlich das ידע dem שמע, wie das הבין dort. Aber zugleich entspricht auch das „Alles, was auf Erden ist“ dem „Gutes und Böses“ in v. 17, nur in anderer Weise. Dort sagt das Weib, sie sei zum Könige gegangen, weil er sich auf Recht und Unrecht (sittlich) verstehe, da es sich eben um einen Rechtsfall handelt. Hier hat der König nicht dies bewiesen, sondern er hat einen Thatbestand errathen, daſs nämlich Joab das Weib angestiftet hat. Es steht damit genau so, sagt das Weib, wie der König gesagt hat, „nicht ein Titelchen zur Rechten oder zur Linken davon“ (v. 19), und um dem Könige zu schmeicheln, steigert sie nun ihre erste Aussage dem Umfange nach : er ist weise wie ein Engel Gottes und weiſs alles, was auf Erden ist. So stehen die beiden Aussagen nicht gleich, und die erste ist nicht durch die zweite zu umschreiben. Wäre es aber dennoch so, so müſste immer noch nicht טוב und רע „nützlich“ und „schädlich“ bedeuten, sondern sie würden sich nur formell als Gegensätze zum vollen Kreise = Alles zusammenschlieſsen, und das können „gut und böse“ eben so gut wie „nützlich und schädlich“. Der Bezug auf die richtende Thätigkeit in Sam. I, 14, 17 und Kön. I, 3, 9 aber scheint mir die sittliche Bedeutung ausreichend zu wahren. Sehen wir nun ferner, wie der König Salomo in Kön. I, 3, 9 vor allem seine groſse Jugend betont und sich Gaben wünscht, welche dieser fehlen, so ist damit für alle aufgeführten Stellen die höchste Wahrscheinlichkeit gegeben, daſs sie sittliches Unterscheidungsvermögen dem Kinde absprechen, dem Manne zuweisen. Das findet dann um so mehr auch auf unsere Stelle Anwendung. Daſs anderwärts auch Wellhausen's „Lust und Unlust erweckend“ zu Paſs kommt, steht dem nicht im Wege. So Sam. II, 19, 36, wo Barsillai ablehnt mit David zu gehen, da er zu alt sei, um noch einen Unterschied zwischen gut und schlecht zu machen (האדע בין־טוב לרע), d. h. zwischen guten und

schlechten Speisen u. s. w. — wo übrigens das „nützlich und schädlich“ auch sehr fern liegt. Da kann niemand an gut und böse denken, aber das liegt nicht an der Wurzel- oder Wortbedeutung, sondern an dem Inhalt und Zusammenhang der Stelle, wodurch das Wort erst seine Farbe bekommt. — Für unser Stück aber läfst sich, so dünkt mich, die sittliche Bedeutung aus ihm selbst nachweisen. Es ist da besonders zu betonen die Meisterschaft, mit welcher das Werden der Sünde als Sünde in jeder einzelnen Stufe verfolgt und gezeichnet wird. Entscheidend aber ist ein anderes. Vor Einführung der Schlange wird in 2, 25 scheinbar absichtslos hingeworfen : „und sie waren beide nackend, der Mensch und sein Weib, und (aber?) sie schämten sich nicht.“ Und nachdem sie von dem Baume gegessen haben, da „wurden ihrer Beider Augen aufgethan, und sie erkannten, dafs sie nackend waren und hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.“ Das soll die erste Stufe der Civilisation sein; denn jene Erkenntnifs, sagt Wellhausen, sei nicht individuell zu nehmen, sondern geschichtlich, und somit das gemeint, was wir Kultur zu nennen pflegen. Aber man betrachte doch den Text genauer : was sehen die Beiden mit den wunderbar geöffneten Augen? Dafs eine Bekleidung heilsam, angenehm, schön ist? Oder dafs Feigenblätter ein brauchbarer Bekleidungsstoff sind? Keineswegs, sondern dafs sie nackt sind. Dieses Nacktsein ist nicht etwa hinderlich oder ungesund der Kälte wegen, sondern unsittlich, böse an sich : nach dem Urtheil des Erzählers, der Scham für diesen Zustand verlangt (2, 25), und nach dem Urtheil der beiden ersten Menschen, nachdem sie vom Baume der Erkenntnifs des Guten und Bösen gegessen haben. Und diesem Urtheil und Gefühl gibt Gott selbst recht, indem er nunmehr dem Bedürfnifs abhilft und ihnen (v. 21) Kleider aus Fellen macht. Wie wenig es sich hier um Erkenntnifs des Heilsamen und Schädlichen, des

Brauchbaren und Unbrauchbaren handeln soll, tritt gerade darin klar zu Tage. Sie haben Feigenblätter[1]) zur Verhüllung ihrer Scham genommen, zum schlagenden Beweise, dafs sie nichts haben als die Empfindung des sittlichen Mangels, ohne Erkenntnifs von dem rechten Mittel, demselben abzuhelfen. Gott mufs eingreifen, um der noch mangelnden Kultur nachzuhelfen. Für die Erkenntnifs des sittlich Verwerflichen aber ist gerade dieses Beispiel gegeben, weil es das einzig mögliche ist. Die volle Einsicht in dasjenige Böse, das sie mit ihrem Ungehorsam gethan, soll ihnen erst durch Gottes Rüge eröffnet werden. Aber vorher schon sollen sie die Wirkung des Wunderbaumes an sich erfahren, und das können sie nur an dem ihnen mit den Kindern gemeinsamen Mangel an Schamgefühl über ihren Naturzustand. Dafs der letztere als an sich sittlich verwerflich gilt, kann uns am wenigsten auf dem Boden des Ostens verwundern.

Also um sittliche, nicht um geistige oder natürliche Erkenntnifs handelt es sich bei dem Baume der Erkenntnifs des Guten und Bösen. Nun aber kommt eine Reihe anderer Ausleger und erkennt hierin nicht nur einen Fortschritt, sondern sogar eine nothwendige Ergänzung der vollen Menschennatur. Deshalb sehen sie in dem Essen von dem Erkenntnifsbaum keinen Fall, dagegen in Gottes Verbot entweder Neid oder besser (doch wohl in hohem Grade menschlich beschränkte) väterliche Güte, indem Gott dem Menschen für ewig das Glück der Kindheit habe sichern wollen. So neuerdings Reufs, der dann weiter darin die allegorische Einkleidung sieht für das allgemeine und tiefe Bedauern über den unwiederbringlichen Verlust des goldenen Zeitalters des Lebens. So sei denn an sich und ausdrücklich von Sünde gar nicht die Rede, wenn man auch,

---

[1]) Nicht Pisang, ein geradezu philisterhafter Einfall, der keine Widerlegung verdient.

ohne dem Texte Gewalt anzuthun, die Idee derselben darin finden könne, ja, vom psychologischen Gesichtspunkt aus sie darin finden müsse. Es sei die Geschichte eben allegorische Fassung des allgemeinen Menschenlooses, des Verlustes kindlicher Unschuld, wohl nicht einmal für diese Stelle, die Geschichte der ersten Menschen verfaſst, sondern erst derselben angepaſst. Der Mensch könne eben nicht zugleich frei und glücklich sein[1]).

In dieser Ausführung scheint mir zunächst die Unterscheidung zwischen dem, was an sich in der Geschichte liegt und dem, was man vom psychologischen Gesichtspunkt aus darin finden muſs, zu fein und unfruchtbar. Denn jedenfalls ist klar, daſs keine Geschichte auf der Welt eben diese psychologische Betrachtungsweise gebieterischer verlangt, als gerade diese. Redet sie doch von lauter im höchsten Sinne psychologischen Vorgängen. Aber — möchte es noch vom rein psychologischen Standpunkt aus möglich sein, den Thatsachen kühl in's Gesicht zu sehen und, wie Reuſs das hier annimmt, einfach urkundlich festzustellen, daſs es erfahrungsmäſsig so mit dem Menschen gehe und gehen müsse : sobald Gott in die Darstellung hereingezogen wird — und wäre es auch nur in der Allegorie — hört dieser rein gegenständlich-psychologische Standpunkt auf, weil das Thun des Menschen damit ein pflichtmäſsiges wird, gemessen an dem göttlichen Gebot, und jedes Zurückbleiben hinter diesem Schuld, Sünde. Es fehlt daher hier nichts als die Vokabel חטאת, insofern allerdings, was Reuſs behauptet, le mot, la notion du péché. Aber die Sünde selbst ist da und kommt jedem Leser zum Bewuſstsein, ja, es ist mit Recht schon oft hervorgehoben worden, daſs die ganze Stufenleiter der seelischen Vorgänge bis zur Thatsünde und den Folgen derselben, mit all ihrem Beschämenden, Gemeinen,

---

[1]) Reuſs, La Bible III. L'histoire sainte et la loi. 1. S. 295 ff.

Jämmerlichen, Verächtlichen wohl niemals so meisterhaft in kurzem Zusammenhang zum Ausdruck gebracht ist, wie hier. Die Bezeichnung braucht der Verfasser dabei keinem Leser an die Hand zu geben; ich meinestheils würde, wenn der Verfasser nun den Leser fragen wollte, welche geistige Macht vor seinem Auge vorübergegangen sei, nur eine Antwort für möglich halten: „die Sünde“.

Zum andern aber: wer sagt uns denn, daſs die Paradiesesgeschichte die Sünde für nothwendig in der Geschichte und dem Leben des Menschen halte, daſs sie nur die Wahl kenne zwischen Sündenfall mit sittlicher Erkenntniſs nnd Freiheit einerseits, und Unschuld verbunden mit sittlicher Unfreiheit und ewiger Kindheit andererseits. Wir lesen kein Wort von der anderen Möglichkeit, daſs der Mensch die Versuchung zurückgewiesen und Gottes Gebot gehalten hätte. Konnte eine solche Bewährung spurlos an ihm vorübergehen, muſste er nicht dadurch an der Erfahrung des Guten eben so wohl zu sittlicher Erkenntniſs gelangen wie an der Erfahrung des Bösen? Hätte es nicht bloſs eines göttlichen Zwiegespräches bedurft, um dem Menschen dies eben so gut zu voller, freudiger Erkenntniſs zu bringen, wie jetzt seine Versündigung? Und konnte nicht, wenn einmal an den Genuſs der Frucht des Erkenntniſsbaumes die sittliche Reife geknüpft war, Gott dem bewährten Menschen nun den Genuſs gestatten, ohne daſs sich der Stachel des bösen Gewissens damit verband? — Wir wissen nicht, wie nach unserer Erzählung Gott würde verfahren sein, wenn der Mensch der Versuchung widerstanden hätte; aber das können wir mit Sicherheit schlieſsen, daſs Gott hier, wo er dem Menschen zuerst das Gebiet der Freiheit öffnet, ihn zuerst vor eine Wahl stellt, auch für diesen Fall gesorgt hatte. Eine Bahn geradliniger Fortentwicklung zu höherer Freiheit ist gewiſs dafür in Aussicht zu nehmen. Alle Theorieen, die die Möglichkeit einer solchen Fort-

entwicklung leugnen, stellen im Grunde nur aus der Erfahrung die Thatsache fest, dafs sie nicht erfolgt sei: aber kein Ideal ist damit aus der Welt geschafft, dafs man ihm die Wirklichkeit entgegenhält, und mit diesem Ideal steht und fällt die biblische Werthung für die Sünde [1]).

Es erschien mir als wichtig und nothwendig, mich mit den beiden bedeutsamsten neueren Vertretern von Anschauungen über die Paradiesesgeschichte, die von der überlieferten abweichen, ausdrücklich auseinanderzusetzen, und ich hoffe dies zur Genüge gethan zu haben. Dagegen halte ich es für verlorene Mühe, sämmtlichen mehr oder minder eigenthümlichen Auffassungen nachzugehen. Ihre Zahl ist endlos und wird es immer bleiben, so lange man sich nicht entschliefst, das fremde Reis an der Paradiesesgeschichte, den Baum des Lebens, kurzweg auszuschneiden. So lange er als ursprünglich gilt, wird das Bestreben, ihn als lebendiges Glied des Körpers der Geschichte zu begreifen, immer nöthigen, diesen Körper selbst als einen abenteuerlichen, fremdartigen sich vorzustellen; so lange

---

[1]) Nur beiläufig noch ein Wort vom Lebensbaum. Gerade für den Fall der Bewährung — so meint man gewöhnlich, freilich ohne jeden bestimmten Anhalt im Text, — sei dem Menschen von Gott der Genufs vom Lebensbaume, und damit ewiges Leben, vorbehalten gewesen. Ich will nicht in Abrede stellen, dafs dies die Meinung desjenigen gewesen, der diese Stücke einschob, mache aber noch einmal darauf aufmerksam, dafs es nach richtiger Auffassung des Zusammenhangs für den Fall der Bewährung weder eines Essens vom Lebensbaume, noch auch nur eines eigentlich neuen Beschlusses von Gott bedurft hätte, um dem Menschen die Unsterblichkeit zu verleihen. Mit der Bewährung wäre nur jeder Grund weggefallen, die mögliche Unsterblichkeit durch jähen Eingriff abzuschneiden. Das hätte Gott dem Menschen verkündigen mögen: damit aber war auch alles geschehen. — Ob, wie man wohl annimmt, dann auch die Zeugung, gleichsam ein Ersatz für den Wegfall der Unsterblichkeit, unterblieben wäre, wage ich nicht zu entscheiden. So vieles dafür sprechen mag, so wenig ist Unsterblichkeit und Mehrung an sich unvereinbar miteinander. Doch kommt das für unsere Frage nicht in Betracht.

er Eigenthum des Verfassers bleibt, wird auch keine, noch so hoch mythologische, natur- oder geschichtsphilosophische oder noch anders gefärbte Anschauung für ihn unmöglich erscheinen. So oft man sich mit denkenden Menschen in ein Gespräch über die Paradiesesgeschichte einläfst, wird man stets neuen, höchst eigenartig durchgebildeten Auffassungen derselben begegnen, die zwar ein schönes Zeugnifs ablegen für liebevolle Beschäftigung mit dem Gegenstand, doch auch für das fruchtlose Ringen mit einem übermächtigen, aber nicht zum Bewufstsein gekommenen Hindernifs: das ist der Baum des Lebens neben dem Baume der Erkenntnifs des Guten und Bösen.

Für uns ist dies Hindernifs überwunden: der Baum der Erkenntnifs ist uns eine durchaus geistige Erscheinung geworden, die im Mittelpunkte der reinsten ethischen Religion steht und nichts mehr zu schaffen hat mit mythischen Bildungen der theogonischen Naturreligionen. Der Baum d. E. d. G. u. B. mit seiner Wunderkraft, wenn auch von Gott gepflanzt, steht zwar noch da; aber wenn er diese Wunderkraft auch nicht besäfse, er würde sie doch bethätigen kraft des Verbotes, das Gott an ihn knüpft, und der sittlichen Entscheidung [1]), vor welche der Mensch damit gestellt wird. Mit einigermafsen kindlichem Vergnügen sieht man in neuerer Zeit besonders jenseits des Kanals die Zahl der Parallelen zu der biblischen Urgeschichte aus der Literatur des Zweistromlandes anschwellen und meint darin wohl eben so viele Beweise für die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte zu erkennen. Mögen sich Jene vor Danaergeschenken hüten; wir aber freuen uns, dafs die Wahrheit unserer biblischen Berichte nicht an der Uebereinstimmung mit jenen gemessen zu werden braucht. Immer wieder bestätigt es sich, wie himmelweit die biblischen Erzählungen, tief eingetaucht in

---

[1]) Vgl. sehr richtig Dillmann 1. Aufl. S. 52, 2. Aufl. S. 44.

die Gotteserkenntnifs des Volkes Israel, in ihrer sittlichen und religiösen Wahrheit und Reinheit verschieden sind von jenen, so ähnlich sie ihnen in Aeufserlichkeiten erscheinen mögen. So ist es auch hier, bei unserer Wiederherstellung des Textes. Der Baum des Lebens findet sich bei vielen Völkern und spielt fast überall seine Rolle[1]), und ist auch noch vieles im Ungewissen, so werden wir doch wohl jetzt schon glauben müssen, dafs auch bei den Völkern des Zweistromlandes, auf dessen Verwandtschaft uns die biblischen Urkunden vor allen Dingen verweisen, dieser Baum sich vielfach findet[2]). Aber der Baum der Erkenntnifs des Guten und Bösen ist noch nirgends nachgewiesen, und man darf vorläufig die Ueberzeugung festhalten, dafs er niemals wird nachgewiesen werden[3]). Jedenfalls ist die zuversichtliche Behauptung mancher Assyriologen, dafs er gefunden sei, entschieden zurückzuweisen. Der in Smith's Chaldäischer Genesis und nun wieder von Frd. Delitzsch in seinem „Wo lag das Paradies?“ veröffentlichte Siegel-Cylinder, auf dem die Scene der Verführung dargestellt sein soll, mag hier mit wenigen Worten beleuchtet werden, da mit der blofsen Aussage, er könne ja auch etwas anderes bedeuten und mit der stehenden Rückfrage, was er denn bedeuten könne, doch wohl nichts gethan ist. In der Mitte steht ein Baum, der trotz roher Zeichnung an dem Ansatz der Zweige und Früchte (diese unter den Zweigen nach jeder Seite eine) als Palme

[1]) Ich verweise dafür besonders auf das reichhaltige Sammelwerk von Lenormant, „Les origines de l'histoire d'après la bible et les traditions des peuples orientaux. T. I. Paris 1880. T. II. 1. 1882, bis Gen. 11 reichend.

[2]) Vgl. Lenorm. I. S. 74 ff., Frd. Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 148 f., Schrader, Jahrbb. f. prot. Theol. I, S. 124 ff., Baudissin, Studien II, S. 189 f., Dillmann, „Ueber die Herkunft der urgeschichtlichen Sagen der Hebräer“ S. 7 f.

[3]) Vgl. Dillmann „Ueber die Herkunft der urgeschichtlichen Sagen der Hebräer“, S. 5.

mit Wahrscheinlichkeit zu erkennen ist. Auf quadratischen Gestellen sitzt rechts und links je eine menschlich gebildete, vom Kopf bis zu den Füfsen bekleidete Figur, sodafs sie sich ansehen, den einen Arm angezogen, den andern nach dem Baum hin ausgestreckt, jedoch ganz wagerecht, zwischen Früchten und Zweigen. Es kann das eine Geberde des Redens sein, auch die Absicht sich die Hand zu reichen, darin sich aussprechen : die, eine Frucht zu ergreifen, ist wohl möglich, liegt aber an sich nicht darin. Die Kopfbedeckung der beiden ist verschieden; man meint daran in der rechts sitzenden Figur einen Mann zu erkennen und bestimmt die linke als Weib. Hinter dem letzteren erhebt sich fast senkrecht, oben ganz wenig nach rechts geneigt, ein überall gleich starker, nur in der Mitte durch Irrthum gespaltener, mäfsig dicker Strich in dreimaliger Schlängelung, das letzte Stück etwas rückwärts, nach oben hin gebrochen. Wir wollen zugeben, dafs das eine Schlange ist [1]). Nun folgern Smith-

---

[1]) So unbestreitbar ist dies keineswegs. Es gehört viel guter Glaube dazu, in jenem letzten, gleich dicken und durch nichts besonders bezeichneten Stück des Striches den Kopf der Schlange zu sehen, statt eines blofsen Versuches, eine neue, wegen Raummangels mifsrathene Windung des Striches zu beginnen. Denn nie, soweit ich gesehen, erreicht die Gravirung auf solchen Cylindern den Rand, wohl schon um ein Ausspringen desselben zu verhüten. Auch sollte der Kopf doch zu dem „Weibe" abwärts geneigt, nicht nach oben gerichtet sein. Sodann verläuft der Schwanz der Schlange augenscheinlich auf dem nicht aufgerollten Cylindermantel in den Grundstrich des Sitzgestells, auf dem der „Mann" sitzt. Es läfst sich daher wohl begreifen, dafs Oppert nach Ménant nur einen Theilstrich, gleichsam den ideellen Schnitt zur richtigen Aufwickelung des Cylinderbildes darin sehen wollte. Nimmt man, was ganz natürlich ist, an, dafs jener Grundstrich des rechten Sitzgestelles der letzte Strich der ganzen Gravirung war, so begreift es sich leicht, dafs der Graveur sich für einen blofsen Theilstrich die Mühe in dem harten Stein neu anzusetzen ersparte, vielmehr gleich erst eine Strecke rückwärts, nach rechts fuhr, um den nöthigen Abstand vom Rücken des „Mannes" zu gewinnen, und dann aufwärts. Die Schlangenlinie würde zur Ornamentirung gewählt sein;

Delitzsch[1]): Da diese Cylinderdarstellungen sammt und sonders Scenen aus der altbabylonischen Mythologie, oder, wie Smith sagt, wirkliche oder vermeintliche Ereignisse und legendarische Gestalten darstellen, so kann es nur der Sündenfall sein. Die vollkommene Richtigkeit des Vordersatzes vorausgesetzt, steckt doch ein merkwürdiger Irrthum in diesem Schlusse! Wenn der Cylinder einen Vorgang aus der biblischen Urgeschichte darstellen müfste, so würden wir nothgedrungen den Sündenfall darin erkennen; in der assyrisch-babylonischen fehlt uns aber gerade diese Geschichte und bestehen noch manche andere Lücken: wer will sagen, welche ganz andere, auf unsere Darstellung herrlich passende Geschichte oder Situation in einer dieser Lücken gestanden! Da aber vor allem

---

dafs sie bei solchem Verfahren dem Graviren des Striches von unten auf, sich etwas nach rechts neigte, würde sich leicht begreifen. Schwer begreiflich aber ist das Verfahren an sich, wenn es sich um eine Schlange handelt: es lag dann viel näher, sorgfältig oben, mit dem Kopfe, zu beginnen, und gewifs würde dann die Schlange auch bis zu Ende einen selbständigen Strich gebildet haben. Solche Theilstriche oder -bänder sind auf den Cylindern sehr erwünscht, um das dargestellte Bild auf dem Mantel ohne Anfang und Ende sogleich richtig vor das Auge zu bringen und vom richtigen Standpunkt aus auffassen zu lassen. Sehr häufig leistet diesen Dienst die Inschrift, die als Band senkrecht den Cylinder schneidet. Wo keine Inschrift gegeben ist, tritt möglichst ein mit der Darstellung höchstens ganz entfernt verwobener senkrechter Gegenstand dafür ein, so etwa ein Baum (vgl. Fischer und Wiedemann, Babylonische Talismane, Stuttgart 1881. Tafel I : 5; II : 7; II : 8, hier ein senkrechter Strich, der sich oben in zwei symmetrisch gezackte Striche von senkrechter Richtung gabelt). Einen blofsen, als Gegenstand bedeutungslosen Theilstrich habe ich auf den wenigen Cylindern, deren Publikation mir zu Gesicht gekommen, nicht gefunden, mufs also die Verantwortung dafür meinen Gewährsmännern überlassen. Auch im übrigen kann ich keine entschiedene Stellung dazu nehmen, da ich jenen Cylinder nur aus der Abbildung kenne.

[1]) Chaldäische Genesis. Uebers. S. 86 f. Friedr. Delitzsch: Wo lag das Paradies? S. 90 f.

die vom Sündenfalle bisher fehlt, da meines Wissens in der ganzen Schöpfungsgeschichte ein Menschen paar bisher noch nicht erwähnt gefunden ist, so müſste das Bild schon sehr deutlich sprechen, um diese Geschichte aus ihm zu ergänzen. Das aber ist nicht der Fall. Jeder wird sich wundern, daſs die beiden ersten Menschen schon so behaglich auf gut gebauten Schemeln sitzen, und vollends, daſs sie so vollständig bekleidet sind[1]). Der biblischen Paradiesesgeschichte schlägt das wenigstens geradezu ins Gesicht, und eine andere besitzen wir nicht zum Vergleich. Auch sonst ist der Hergang nicht wieder zu erkennen. Beide strecken die Hand genau in gleicher Weise aus. Nehmen wir an, daſs sie beide eine Frucht pflücken und essen wollen, so widerspricht das der biblischen Erzählung, daſs das Weib zuerst gegessen und die Frucht dem Manne gegeben habe. Soll der erste Vorgang, die Verführung des Weibes, dargestellt werden, was hat dann der Mann daneben in demselben Verhältniſs zu dem Gegenstand der Versuchung, der Frucht, zu thun, warum kehrt das Weib der Schlange den Rücken und sieht den Mann an? — Und endlich — ist denn die linke Figur wirklich ein Weib? Nur die Kopfbedeckung bildet einen Unterschied, die mit den Hörnern soll den Mann bezeichnen. Aber selbst auf den wenigen von Smith mitgetheilten Thoncylindern befinden sich Männer mit diesem Kopfschmuck neben anderen ohne denselben[2]) und nicht minder männliche Wesen mit einem Kopfputz, der fast völlig dem des „Weibes“ entspricht[3]). Solange nun dieser Kopfputz nicht dennoch als specifisch weiblich nachgewiesen wird, solange das Weib nicht als handelnde

---

[1]) Auf den übrigen assyrischen Thoncylindern dieser Mythen pflegen die Personen zu stehen und kommen vielfach unbekleidete vor.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 121, Abb. 3; S. 222.

[3]) a. a. O. S. 39, 41.

Person in dem ältesten Mythos der Assyrer nachgewiesen ist, wird Halévy Recht behalten[1]), dafs zwei Männer, nicht ein Mann und ein Weib, neben jenem Baume sitzen. Und selbst dann noch : so lange nicht gerade eine assyrische Sündenfallsgeschichte, die unserer bildlichen Darstellung besser entspricht, als die biblische, aufgefunden ist, wird die letztere nicht davon zu verstehen sein. Ist sie aber aufgefunden, so wird das Bild damit überflüssig.

Vorläufig also sind wir noch berechtigt, den Baum d. E. d. G. u. B. in der Paradiesesgeschichte als derselben völlig eigenthümlich und dem Sagenkreise der verwandten Völker gegenüber neu zu betrachten. Ich habe meine Gründe, dies hervorzuheben. Denn ist diese Erzählung von dem gleichzeitig erfolgten Erwerbe sittlicher Erkenntnifs und Eintritt des Bösen in die Welt erst auf dem Boden des Hebraismus entstanden, so gehört sie auch innerhalb des Volkes Israel wohl nur einer Schule an, und wir dürfen dann annehmen, dafs sie insbesondere ein Theologumenon der jahvistischen Schule ist[2]). Hat doch

---

[1]) Revue critique d'histoire et de litérature, 1881, No. 51. Im Einverständnifs mit Ménant. Von der Schlange sagt Halévy : On le rencontre dans des monuments de diverse nature où il ne peut nullement jouer le rôle de séducteur." Vgl. auch die gute Ausführung von Tiele, Theol. Tijdschrift 1882. März. S. 258, der derselben Meinung ist, auch Vermuthungen über die eigentliche Bedeutung der Darstellung äufsert; die Abhandlung von Dillmann „Ueber die Herkunft der urgeschichtlichen Sagen der Hebräer" S. 5 f.; endlich die 2. Aufl. von Schrader, Keilinschr. u. d A. T. 1883, S. 37 f., wo zwar die Bestimmung der links sitzenden Person als Weib ohne jede Bemerkung festgehalten, um so entschiedener aber die Beziehung der Darstellung auf den Sündenfall abgewiesen wird. Die von Schrader (Berl. Monatsber. 1881, S. 427 f.) veröffentlichte Darstellung erhebt dies über jeden Zweifel.

[2]) Vgl. dazu Studer a. a. O. S. 10 f. : „Mag nun immerhin unser Erzähler seinen Gottesgarten mit dem Baum des Lebens in dessen Mitte aus fremder Quelle geschöpft haben, so scheint dies dagegen keineswegs der Fall mit dem andern Wunderbaum, dem Baum der

die Grundschrift, wie man kühn behaupten darf, von dieser Sündenfallsgeschichte nichts erzählt, wie denn andererseits die ältere Schicht der jahvistischen Erzählung die ihr in gewissem Sinne entsprechende Geschichte von der Sündfluth nicht enthalten zu haben scheint [1]). So erklärt sich die höchst auffallende und merkwürdige Thatsache, dafs in der ganzen Literatur des Alten Testamentes nicht ein einziges Mal auf diese — einmal angenommen — wichtigste Thatsache der ganzen vorchristlichen Geschichte der Menschheit hingewiesen oder nur angespielt wird [2]).

Aber für unseren Gegenstand ergeben sich daraus noch viel wichtigere Folgerungen. Hat sich nachweislich in dem geschlossenen Zusammenhang der jahvistischen

---

Erkenntnifs von Gut und Böse, der in der Erzählung von dem Ungehorsam des ersten Menschenpaares eine Hauptrolle spielt. Für die Vorstellung von diesem Baume findet sich in jenen oberasiatischen Religionssystemen nichts Aehnliches und es scheint derselbe im Interesse der nachfolgenden Erzählung nach Analogie des Lebensbaumes frei erfunden; er hat auch nicht, wie dieser letztere, eine ursprünglich mythische, sondern von vornherein eine allegorische Bedeutung." — Sehr schön auch Nöldeke, „Die alttestamentliche Literatur" S. 9, der, nach grundlegenden Auseinandersetzungen, von Gen. 2, 3 im besonderen aussagt, sie seien nicht als volksthümlicher Mythus zu betrachten, sondern seien „sicher eine freie, auf tiefer Reflexion beruhende Schöpfung des Erzählers, der freilich aus der mythischen Ueberlieferung manche einzelne, aber im Grunde nicht einmal sehr wesentliche Züge behält." Von Lenormant anerkennend erwähnt a. a. O. I, S. 107. Vgl. auch Schrader, Die Keilinschr. u. d. A. T. 2. Aufl. 1883, S. 28. Er nimmt eine Beziehung der Paradiesesbäume zu dem assyrischen heil. Baume als möglich an und bemerkt in der Anm.: „Die dermalige Zweiheit . . . des Baumes spricht schwerlich dagegen; denn diese Differenzirung ist nach meinem Dafürhalten etwas Secundäres und wird erst auf hebräischem Boden gewachsen sein."

[1]) Ich gedenke darauf weiterhin zurückzukommen und verweise vorläufig auf Wellhausen. „Sündfluth" und nicht „Sintfluth" schreibe ich, weil ersteres, allerdings durch Volksetymologie entstandene Wort, doch die Bedeutung der Erscheinung schlagend ausdrückt.

[2]) Vgl. dazu die schöne Ausführung von Studer, a. a. O. S. 25 ff.

Urgeschichte später innerhalb der Schule selbst die Sündfluth wohl oder übel ihre Stelle zu sichern gewufst, so wirft dies auch auf das Eindringen des Lebensbaumes ein willkommenes Licht. Es fällt mir nicht ein zu glauben, dafs die gesammte Paradiesesgeschichte reinhebräisches, insbesondere jahvistisches Gewächs sei. Nur von dem Baume der Erkenntnifs des Guten und Bösen habe ich dies angenommen, durch ihn wird, meine ich, im Gedankeninhalt des Stückes eine ganz neue Wendung herbeigeführt sein. Mögen noch andere Stücke dazu gehören, mehr oder weniger: soviel ist doch auf's höchste wahrscheinlich und kann schon jetzt genügend belegt werden, dafs ein „Paradies“ vorhanden war in den Sagenschätzen auch derjenigen Völker, mit denen die Hebräer Gemeinschaft hatten, und demnach wohl auch eine Paradiesesgeschichte so gut wie eine Schöpfungs- und Sündfluthgeschichte [1]. War diese nun im israelitischen Volke verbreitet, vielleicht besonders bekannt und beliebt, so begreift sich zunächst leicht, dafs sie der neuen, wesentlich veränderten Geschichte hindernd in den Weg trat und ihre Aufnahme und Verbreitung erschwerte. Damit aber ist eine Auswahl von Beweggründen gegeben, die neue Paradiesesgeschichte mit Bestandtheilen einer anderen, älteren Gestalt derselben zu durchdringen und sie so umzugestalten.

Es konnten Leser, überzeugt von der Wirklichkeit der Gegenstände und Vorgänge, welche in der dem Volksmunde (oder bei bekannten Völkern) geläufigen Gestalt der Erzählung sich fanden, Anstofs nehmen an der vermeintlichen „Unvollständigkeit“ der jahvistischen Erzählung. Was da von dem Baume der Erkenntnifs des Guten und Bösen erzählt war, wollten und mufsten sie ja glauben;

---

[1]) Vgl. dazu Dillmann 2. Aufl. S. 46 ff. und Frd. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Anm. 13, S. 117 ff.

aber dafs im Paradiese auch ein Baum des Lebens stand, wufste ja jedes Kind. Er mufste also nachgetragen werden, und das geschah in der oben aufgedeckten Weise.

Diese Annahme wird durch bedeutsame, auch von anderen Kritikern anerkannte Parallelen gestützt. Fast einstimmig erklärt man heutzutage c. 3, 20 für einen Einschub. Aber der würde sich zum Vergleich für unsere Annahme wenig eignen, da seine Einschiebung aus rein redactionellen Gründen (nach 4, 1), und noch dazu recht ungeschickt, vollzogen ist. Dagegen ist es mir im höchsten Grade willkommen, dafs jetzt Ewald (Lehre der Bibel von Gott III, S. 72), Reufs (Gesch. d. H. Schr. A. T. S. 258) und Dillmann (Gen. 2. Aufl. S. 55), wenn auch der letztere nur mit einem „vielleicht", übereinstimmend die ganze Topographie des Paradieses, c. 2, 10—14, für eingeschoben erklären. Damit bin ich vollkommen einverstanden. Verhält es sich so, so haben wir auch hier eine wirkliche stoffliche Bereicherung, einen Nachtrag von bedeutendem Umfang, zur Ausfüllung einer Lücke bestimmt, zur Beantwortung der neugierigen Frage, wo denn das Paradies läge und wie es sich zur übrigen Erde verhalte. Der Einschub kann unmöglich von R herrühren (Ewald), weil er zu selbständig und zu gut erzählt ist, auch mit dem Zusammenschlufs der Quellen nichts zu thun hat : er mufs vielmehr aus der jahvistischen Schule selbst stammen. Er folgt ferner unmittelbar auf v. 9, in welchen der Baum des Lebens eingeschoben ist. Wir haben also hier den Sitz ausgebreiteter Neubildungen, und es bleibt die Möglichkeit, dafs diese beiden von derselben Hand herrühren. — Die von den Paradiesesströmen scheint vollends noch eine andere nach sich gezogen zu haben. Dillmann merkt an, dafs mit v. 10—14 auch 8 b eingeschoben sein müsse (neben v. 15). Lange vor Erscheinen der 2. Aufl. seiner Genesis stand mir vielmehr fest, dafs v. 15 die Klammer sei, mittelst welcher das eingeschobene Stück 2, 10—14 mit der

Paradiesesgeschichte verbunden wurde. Wäre v. 15 ursprünglich, so wäre es meines Erachtens ganz unerklärlich, warum man 8 b geschaffen hätte, der doch ganz überflüssig, ja störend dastände. War aber 8 b ursprünglich, so mufste nach Einschiebung von v. 10—14, die in jedem Falle eine Abschweifung enthielten, nothwendig die Geschichte des Menschen bei ihrem letzten Gliede wieder aufgegriffen werden, und das geschieht in v. 15 mit verhältnifsmäfsig grofsem Geschick. Aber auch dabei hat der Bereicherer sich nicht versagen können, noch einen Zug aus seinem Schatze hinzuzufügen, das ist das bekannte לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ. Nirgends verräth sich die zweite Hand so deutlich wie darin. Zu seligem Geniefsen ist der Mensch im Paradies, nicht zum Arbeiten und Hüten. So sehr man das auch abschwächen mag, es bleibt immer eine schwere Schädigung von c. 3, 17 ff.; und man merkt es den Commentaren an, wie sehr sie stets empfunden wurde. Der Satz fällt nun für die ursprüngliche Fassung der Paradiesesgeschichte weg und wir erhalten den denkbar klarsten Zusammenhang. „Und Jahve Gott pflanzte einen Garten in Eden (im Osten) und setzte darein den Menschen, den er gebildet hatte (v. 8). Und J. G. liefs spriefsen aus dem Erdboden allerlei Bäume, lieblich zu sehen und gut zum Essen und mitten in dem Garten den Baum des Erkennens Gutes und Böses (v. 9). Und J. G. befahl dem Menschen also: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen (v. 16); aber von dem Baume, der mitten im Garten steht, darfst du nicht essen, u. s. w.“ So würde ich den ursprünglichen Text wiederherstellen, doch hat auch die vorliegende Fassung ihren grofsen Werth. Ja, c. 3, 10—15 wären eine wirkliche, nicht störende Bereicherung der Geschichte, wenn die letzten zwei Worte von v. 15 wegfallen könnten. Aber wir können demjenigen, der in guter Meinung Lücken auszufüllen dachte, heute nicht

mehr an einem Punkte, wo es uns genug scheint, Halt gebieten.

Doch ich kehre nach dieser nothwendigen Abschweifung zu unserem Gegenstand zurück. Noch ein anderer Fall ist denkbar. Eben so gut wie derjenige, der so dachte, selbst der Schule angehören und aus eigener Ueberzeugung den Schaden gut machen konnte, war es auch möglich, dafs die Schule nur aus Rücksicht auf so Denkende und ihre Einwände jene Ueberarbeitung vornahm. Nur der ursprüngliche Erzähler kann sich unmöglich dazu hergegeben haben. Dagegen konnten Spätere wohl sich dazu bequemen, zumal an dem eigentlichen Wesen der Erzählung nicht gerüttelt zu werden schien. War doch der Baum des Lebens höchst geschickt nur als Schaugericht an den Anfang und das Ende gestellt, um zur rechten Zeit weggenommen zu werden, so dafs er keinen Schaden anrichtete. Der wichtigste Eingriff, die Einsetzung von c. 3, 22 für c. 6, 3, geschah mit grofser äufserlicher Gewissenhaftigkeit und Behutsamkeit, in genauer Anlehnung an c. 3, 5 und c. 11, 1—9 (besonders v. 7). Dabei übersah man freilich, wie bedenklich die Aufnahme der Schlangenworte war, und beging vielleicht noch einen anderen Fehler im Verständnifs von 11, 7 [1]). In v. 24 fand sich noch Gelegenheit, weiteren Schmuck aus dem Bestande der Sage anzubringen. Im übrigen blieb die Erzählung unversehrt und hat denn auch in dieser Gestalt durch die Jahrtausende hin ihre Dienste gethan. Das die Erklärung, die ich vorläufig, vom Standpunkte unserer bisherigen Untersuchung aus, daher natürlich nur mit allem Vorbehalt, für die Entstehung des jetzigen Textes zu bieten habe. Erst weiter unten wird sich Gelegenheit zu der Frage bieten, ob dieser Vorgang am Texte der Paradieses-

[1]) S. oben S. 56 f. Anm.

geschichte anderwärts seine Seitenstücke findet, und ob sich dann aus umfangreicherem Stoffe ein genaueres und klareres Bild desselben wird entwerfen lassen.

Indessen ist bei diesem vorläufigen Erklärungsversuche dasjenige, wodurch seine Möglichkeit gesichert wird, das Vorhandensein des Lebensbaumes in der Volksvorstellung, nicht bloſse Annahme, sondern ein wirklich Gegebenes. Kein Wort hören wir anderwärts von dem Baume der Erkenntniſs des Guten und Bösen, der Lebensbaum aber wird genannt und ist ein geläufiges Beispiel für etwas sehr Kostbares, ja das denkbar Kostbarste. Viermal findet er sich in dem einen Buche der Sprüche (3, 18. 11, 30. 13, 12. 15, 4). Daſs dort (Wasser und) Baum des Lebens „nur noch Bilder sind“ (s. Dillmann S. 56, 2. Aufl. S. 47), thut insofern nichts zur Sache, als sie einmal in diesem Zusammenhang nur als Bild vorkommen konnten, und ferner nur das als Bild in einer Gleichsetzung gebraucht werden kann, was in der Vorstellung des Hörenden vorher wirklich existirt hat und fertige Anschauung ist. Was besonders werthvoll, ist ein paradiesisches Gut, ist der Baum des Lebens. Und daſs es mit dem Lebenspenden ernst gemeint ist, zeigt Spr. 3, 16 vgl. mit V. 18. Nun aber ist wohl zu beachten, daſs sich der „Baum des Lebens“ nur in dem Buche wiederfindet, das uns volksthümliche Sprichwörter aufbewahrt hat[1]). Nirgends ist es weniger wahrscheinlich als hier, daſs er erst aus der biblischen Erzählung sollte geschöpft sein, und vor allem spricht der Umstand dagegen, daſs wir von seinem Zwillingsbruder nirgends etwas vernehmen. Es wird vielmehr dieses Bild aus den Allen geläufigen Volksvorstellungen entnommen sein, ist wahrscheinlich uralter Bestandtheil derselben gewesen, und damit ist ein fester Untergrund gewonnen für unsere vor-

[1]) Allerdings auch in dem mehr kunstmäſsigen ersten Theile einmal.

läufige Erklärung des Hergangs bei der unzweifelhaft früher oder später erfolgten Einschiebung des Baumes des Lebens in die Paradiesesgeschichte.

So ist der engere Kreis unserer Untersuchung geschlossen, und ich kehre nur mit einem Worte noch zu dem Gegenstand der vorigen, mit der vorliegenden so eng verbundenen, zurück. Mit der Einsetzung von c. 3, 22 wurde der jetzige Vers c. 6, 3 aus dem Texte gedrängt und herrenloses Gut. Dafs er sich dennoch erhielt, ist eine für mich nothwendige Annahme, die demjenigen durch sein Nochvorhandensein handgreiflich bewiesen ist, den meine Auseinandersetzungen über Gen. 6, 1—4 überzeugt haben. Doch verfehle ich nicht ausdrücklich zu betonen, dafs das Band zwischen der vorhergehenden und dieser Abhandlung auch zerschnitten werden kann, ohne dafs das Ergebnifs jeder einzelnen dadurch geschädigt würde. Dafs V. 3 in dem Zusammenhang Gen. 6, 1—4 fremdes Einschiebsel ist, halte ich für erwiesen, auch wenn es ein undurchdringliches Räthsel bleiben müfste, wie gerade diese Fassung zu Stande gekommen wäre. Und dafs Gen. 3, 22 in der Paradiesesgeschichte spätere Zuthat ist, mitsammt den übrigen Erwähnungen des Lebensbaumes, halte ich für erwiesen, auch wenn ich nicht die geringste Spur des ursprünglichen Wortlautes aufweisen könnte, den er verdrängt hat.

Die Annahme aber, dafs dieser verdrängte Vers eben als c. 6, 3 ein neues Leben begonnen habe, an sich, wie ich hoffe, durch meine Ausführungen wahrscheinlich gemacht, wird bedeutend erleichtert, wenn wir in Erwägung ziehen, zu welcher Zeit diese Versetzung mufs stattgefunden haben. Alle hier angenommenen Vorgänge müssen als innerjahvistische betrachtet werden, müssen abgeschlossen vorgelegen haben, als das Werk des Jahvisten mit der Grundschrift eine neue Ver-

bindung einging. Nicht die geringste Spur weist auf fremden redactionellen Einflufs, den einer anderen Schule, bei diesen Eingriffen hin; dem Redactor der Genesis würde es am wenigsten eingefallen sein, einen Vers einzusetzen, der das Lebensalter der Menschen auf 120 Jahre beschränkte, oder die Erzählung von dem Paradiese um wichtige Stücke zu bereichern. Das blofse יהוה statt יהוה אלהים in 6, 3 spricht geradezu dagegen. Dafs ein jehovistischer Redactor bei Gelegenheit der Zusammenfügung mit dem Elohisten (E) auch dies geändert hätte, wäre eine Annahme, die nichts vor der eines früheren oder späteren selbständigen Vorgangs innerhalb des jahvistischen Kreises voraus hätte. In jedem Falle standen sich das Ende von Capitel 3 und der Anfang von Capitel 6 damals viel näher, mindestens um das ganze 5. Capitel, vielleicht um noch weitere Stücke, als das jetzt der Fall ist, und so war der Blick von der dort „verbesserten“ Stelle und dem Trümmer des früheren Bestandes auf die scheinbar klaffende Lücke nach C. 6, 1. 2 gar leicht hinübergelenkt.

Man kann nun entweder annehmen, dafs derselbe, der in Capitel 3 ausgebessert hatte, den ersparten Baustein gleich in Capitel 6 eingefügt hat. — Dann wäre die Erhaltung des verdrängten Verses spielend erklärt, dagegen ergäbe sich der Nachtheil für die Vorstellung, dafs auch die Einschiebung in C. 6 in ruhiger Berechnung, keineswegs unbefangen und gleichsam von selbst sich vollzogen hätte.

Oder es hat eine spätere Hand den Vers dort eingefügt. — Dann kann dies in bestem Glauben, fast unbefangen geschehen sein, zumal wenn der ausgestofsene Vers recht handlich neben oder zwischen dem Texte sich vorfand. Aber dieser Annahme würde es dann bedürfen; auf ihren Beweis oder nähere Angabe des Wie? würden wir, wenig-

stens soweit unsere bisherigen Untersuchungen reichen, verzichten müssen.

Mit diesen abstrakten Möglichkeiten würden wir uns im Nothfalle begnügen können und müssen. Eine Wahl zwischen ihnen könnte hier nur nach dem Gefühl getroffen werden. Erst im weiteren Verlaufe unserer Untersuchungen wird sich finden, ob die Entscheidung für eine von beiden mit Gründen gestützt werden kann, oder ob es uns gar gelingen wird, sie durch die Anschauung, durch einen wirklichen Hergang zu ersetzen, der die hier aufgestellte Alternative entbehrlich macht.

III.

Die sethitische Stammtafel der Grundschrift.

Nur ganz flüchtig wurde in unserer ersten Untersuchung der Sethiten und Kaïniten Erwähnung gethan, der beiden Linien der vorsündfluthlichen Menschheit nach dem jetzigen Textbestande der Genesis, fälschlich vielfach herangezogen zur Erklärung von Gen. 6, 1—4. Diese Verwendung jener beiden Linien beruht auf der Vorstellung, dafs die erstere fromm und gottwohlgefällig, die letztere sündhaft und von Gott verworfen sei. Für diese Vorstellung bietet allerdings der Text der Genesis gewisse Handhaben, obgleich sie auch ihm gegenüber nicht unbedingt richtig ist; dafs sie nicht den ursprünglichen Sinn der beiden Stammtafeln wiedergiebt, läfst sich leicht nachweisen. Eine genaue Untersuchung derselben darf noch keineswegs als überflüssig angesehen werden; auch hier ist, soviel gerade die neueste Zeit wieder dafür geleistet hat, das Endergebnifs in vielen Punkten noch ganz unbefriedigend, ein eingestandenes non liquet. Bin ich nun auch der letzte, der den Werth eines solchen non liquet in Ermangelung von etwas Besserem unterschätzen möchte, so erscheint mir doch der erneuerte Versuch, es entbehrlich zu machen, vollauf berechtigt.

Auch hier gehe ich von gewissen, durch Andere gewonnenen Ergebnissen aus und werde sie nicht von neuem

zu beweisen oder die gegentheilige Ansicht zu widerlegen suchen.

Dahin rechne ich vor allen Dingen die seit Buttmann's Mythologus gewonnene Erkenntnifs, dafs die sethitische und die kaïnitische Stammtafel im Grunde eine und dieselbe sind. Dies ist erschlossen aus der Thatsache, dafs die sämmtlichen sieben Personen, welche die letztere bis zur Spaltung in drei Zweige aufweist, unter den zehn Gliedern der ersteren, wenn auch zum Theil mit gewissen Aenderungen ihrer Namen und Reihenfolge wiederkehren. Da hieraus folgt, dafs mindestens die Angaben der einen Reihe auf geschichtliche Treue keinen Anspruch erheben können, so mufs ich den Einspruch Derjenigen, die Ungeschichtlichkeit auf dem Gebiete der Bibel für unmöglich halten, als berechtigt gelten lassen; doch brauche ich auf sie keine Rücksicht zu nehmen, weil damit wissenschaftliche Behandlung der Frage unmöglich wird. Wie auch Andere jenem Ergebnisse die Anerkennung vorenthalten können, verstehe ich nicht und halte es für überflüssig, dem gegenüber die Gründe noch einmal zu wiederholen [1]).

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen wende ich mich zuerst zur Betrachtung der Sethitentafel für sich. Sie ist, der darin gegebenen Zeitrechnung wegen, neuerdings vielfach Gegenstand der Untersuchung gewesen und besonders von Bertheau eingehend behandelt worden [2]). Er kommt zu dem Ergebnifs, dafs in Cap. 5, der Sethitentafel, unter den drei vorliegenden Textrecensionen der Samaritanus dem hebräischen und griechischen Texte gegenüber die ursprünglichen Zahlen bewahrt hat. Die Gründe dafür sind: 1) Gröfsere Regelmäfsigkeit in der Reihe der eigentlich chrono-

---

[1]) Vgl. übrigens Dillmann, 1. Aufl. S. 98 f., 2. Aufl. S. 84.

[2]) Jahrbücher für deutsche Theologie, 23, S. 657 ff.: Die Zahlen der Genesis in cap. 5 und cap. 11.

logischen Zahlen, derjenigen nämlich, die das Lebensalter bei Geburt des Stammhalters angeben. 2) Entsprechend gröfsere Regelmäfsigkeit in der Reihe, die das gesammte Lebensalter bezeichnet. In beiden Reihen herrscht im Samaritanus eine fast ausnahmslose, sehr allmähliche und stetige Abnahme, soweit nicht die im voraus feststehenden Zahlen Noah's und Henoch's dem im Wege stehen. 3) Der Umstand, dafs im Samaritanus das Gesammtalter aller zehn Patriarchen sich aus den Posten der chronologischen Reihe ohne Wiederholung eines derselben zusammenzählen läfst, während im hebräischen Texte Kenan's Alter durch solche Rechnung sich nicht gewinnen läfst. Mündlicher Mittheilung des verehrten Verfassers entnehme ich, dafs seine Berechnungen lebhaftes Interesse, namentlich in den Ländern englischer Zunge, erweckt haben. Grofse Tabellen mit den umfassendsten Combinationsrechnungen sind ihm übersandt worden, aus denen sich eine gewisse Abschwächung des Werthes, gerade für diesen dritten, von Bertheau am höchsten geschätzten Beweis vielleicht ergeben wird. Es ist zu hoffen, dafs das Brauchbare aus diesen Mittheilungen, von Bertheau's Hand gesichtet und erläutert, der Oeffentlichkeit wird vorgelegt werden. Hier habe ich es damit nicht zu thun, vielmehr gedenke ich nachzuweisen, dafs gerade der gewichtigste Grund für die Ursprünglichkeit der Zahlen des Samaritanus bisher noch gar nicht hervorgehoben ist. Behufs leichterer Uebersicht mögen hier die Zahlen des Samaritanus und des masoretischen Textes mitgetheilt werden. In zwei weiteren Reihen ist das Jahr der Welt verzeichnet, in welchem nach dem Samaritanus und dem masoretischen Text der Tod eines jeden Patriarchen und die Fluth eintritt. Links neben die sethitisch-grundschriftlichen Namen setze ich die der kaïnitischen Stammtafel aus dem 4. Capitel, in Klammer dazu die übrigen in jahvistischen Parallelstellen.

Kaïniten	Sethiten	Samaritanus			Masor. Text			S.	M. T.
		Zahl der Jahre						Jahr nach dem Weltanfang für d. Tod d. Patriarchen u. d. Eintritt d. Fluth	
		bei Geb. des 1. Sohnes	des ferneren Lebens	beim Tode	bei Geb. des 1. Sohnes	des ferneren Lebens	beim Tode		
Adam	1. Adam	130	800	930	130	800	930	930	930
[Scheth] Gen. 4, 25. 26	2. Scheth	105	807	912	105	807	912	1042	1042
[Enosch] Gen. 4, 25. 26	3. Enosch . . .	90	815	905	90	815	905	1140	1140
Qajin	4. Qenan	70	840	910	70	840	910	1235	1235
Chanokh .	5. Mahalal'el . .	65	830	895	65	830	895	1290	1290
Irad . .	6. Jered	62	785	847	162	800	962	**1307**	1422
Mechujael	7. Chanokh . . .	65	300	365	65	300	365	887	987
Methuschael	8. Methuschelach .	67	653	720	187	782	969	**1307**	**1656**
Lemekh	9. Lemekh . . .	53	600	653	182	595	777	**1307**	1651
[Noach] Gen. 5, 29 . .	10. Noach	500	450	950	500	450	950	1657	2006
	11. Bis zur Fluth .	100	—	—	100	—	—	**1307**	**1656**

Der Umstand, auf welchen ich zunächst die Aufmerksamkeit lenken möchte, fällt durch die fettgedruckten Zahlen sofort in's Auge und ist denn auch bisher schon öfter erwähnt worden. Nach dem masoretischen Text tritt die Fluth im Jahre 1656 der Welt ein, und in demselben Jahre stirbt Methuschelach. Nach dem Samaritanus fällt der Eintritt der Fluth in das Jahr 1307, und in diesem selben Jahre sterben nicht nur Methuschelach, sondern auch Jered und Lemekh. Diesen Thatbestand meldet Dillmann (Genesis S. 123, 2. Aufl. S. 106) mit schlichten Worten, Bertheau erklärt das Zustandekommen der von ihm doch für ursprünglich gehaltenen Zahlen des Samaritanus: „Damit Jared, Methusalah und Lamech doch auch ein Alter erreichen, welches nicht allzuweit von dem der früheren Patriarchen abweicht, wird ihnen eine so lange Lebensdauer wie nur möglich gegeben: sie leben bis zur Fluth.“ Das sieht fast aus wie ein Nothbehelf des Samaritanus, und darin wenigstens wäre ihm dann der masoretische Text voraus, daſs er dessen nicht bedarf.

Mir scheint die Sache ganz anders zu liegen. Wenn ein Geschichtsforscher in dem schlichten, unerläuterten Stammbaum eines deutschen Geschlechtes fände, daſs alle seine Angehörigen bis auf einen Sproſs in demselben Jahre 1349 oder einem der nächstfolgenden das Zeitliche gesegnet hätten, er würde schwerlich ängstlich nach dem Ergebniſs der Leichenschau fragen, sondern kühn etwa so schreiben: „Im Jahre 1349 wurde das ganze Geschlecht, bis auf einen Zweig, von dem schwarzen Tode hinweggerafft.“ Wenn in unserem Falle in dem Todesjahre jener drei Patriarchen die ganze Menschheit, mit alleiniger Ausnahme Noah's und der Seinigen, in der Sündfluth um's Leben kam, so darf man mit derselben Zuversicht sagen: Nach dem Berichte der Grundschrift in der samaritanischen Textgestalt gingen Jered, Methuschelach und Lemekh in der Sündfluth unter. Wenn

die Zahlen hier nicht reden, so weiſs ich nicht, wo sonst. Soll ich noch hinzufügen, daſs nach demselben Berichterstatter die Sündfluth in jenem Jahre am 17. Tage des 2. Monats hereinbrach, daſs also jene drei, wenn sie nicht in der Sündfluth umgekommen wären, alle im Laufe von 1½ Monat eines natürlichen Todes hätten sterben müssen? Man könnte sich davor retten und ausreden, wenn man behauptete, daſs vollendete Lebensjahre angegeben wären, demnach die Zeit vom 17. des 2. Monats im 1306. Jahre der Welt bis zum 16. Abends des 2. Monats im 1307. Jahre offen stünde. Daſs damit die ganze Zeitrechnung der Bibel in's Schwanken käme, ist freilich klar. Indessen mit Feinheiten ist hier weder nach der einen noch nach der anderen Seite etwas ausgerichtet: die schlichten Zahlen sind einmal nicht anders zu deuten. Die Erklärung Bertheau's kann darum nicht gebilligt werden, weil bei so groſsen Zahlen ein Jahr mehr oder weniger nichts ausmacht, und der Verfasser, wollte er das Miſsverständniſs abwehren, daſs jene in der Sündfluth umgekommen, ihren Tod nur 1, 2, 3 Jahre früher zu legen brauchte[1]). Sind aber nun jene Erzväter in der Sündfluth umgekommen, so müssen sie Sünder gewesen sein: das ist ein unausweichlicher Schluſs. Und für Deutung und Schluſs läſst sich die Textgemäſsheit recht wohl durch weitere Beweise darthun. Die Reihe von Jered bis auf Lemekh, den Vater Noach's, ist nicht ganz geschlossen: Henoch macht eine Ausnahme. Er ist nicht gestorben, er ist hinweggenommen und hat sein Leben unter den Menschen nur auf 365 Jahre

---

[1]) Auf S. 669 findet sich bei Bertheau gelegentlich der Erklärung für die Lebensdauer Lemekh's in der hebräischen Textgestalt (777 statt 782 Jahre) die Bemerkung: „Vielleicht gaben die späteren Sagen über Lamech Veranlassung zu der Annahme, daſs er nicht erst durch das in der Fluth sich vollziehende Strafgericht fortgerafft, sondern etwas früher, 5 Jahre vor der Fluth, gestorben sei." Darin steckt der nicht ausgebildete Keim der richtigen Anschauung.

gebracht, bis zum 887. Jahre der Welt. Und warum ist er hinweggenommen? Weil er mit Gott wandelte; anders als begründend läfst sich diese Aussage nicht auffassen. Damit ist denn doch gegeben, dafs dies die Zeitgenossen nicht thaten, und mag auch in dem „mit Gott wandeln“ ein besonders hoher Grad von Tugend ausgesagt sein, so fällt immer ein Makel auf die übrigen Glieder der Reihe. Wenn wir nun Vater, Sohn und Enkel Henoch's bis zur Sündfluth leben sehen, so ist wieder mit höchster Wahrscheinlichkeit zu schliefsen: sie waren Sünder und sind in der Sündfluth dafür bestraft worden, Henoch aber wurde mitten aus einem verfluchten Geschlechte, das ihn nach oben und unten umfafste, gnädig herausgerissen und bewahrt. Das ist in jedem Falle, und wüfsten wir nichts von einem Strafgerichte, das in dem Todesjahre der drei Patriarchen hereingebrochen, der am nächsten liegende Sinn der Entrückung; fand aber ein solches statt, und sollte dennoch eine blofse Stammtafel ohne Erzählung gegeben werden, so war ein willkommener und zugleich der einzig mögliche Weg, jenen Sinn auszudrücken, dafs die Henoch einschliefsenden Sünder genau bis in das Fluthjahr lebten.

Wir verfolgen die Stammtafel weiter zurück. Jered's Vater Mahalal'el ist im 1290. Jahre der Welt, also nach dem Samaritanus nur 17 Jahre vor der Sündfluth gestorben, 895 Jahre alt. Wollte man von ihm dasselbe aussagen wie von jenen Dreien, so brauchte man ihm nur 17 Jahre zuzusetzen, sein Leben wäre damit auf 912 Jahre gestiegen, das Alter seines Urgrofsvaters Scheth, und ein solches Steigen dürfte durchaus nicht auffallen, da die Linie eben noch von Enosch zu Qenan hin um 5 Jahre, von 905 auf 910, wieder gestiegen ist. Das ist nicht geschehen; Mahalal'el stirbt nicht in der Sündfluth, er erreicht ein vollkommen ausreichendes Lebensalter, nur 10 Jahre weniger als sein Grofsvater: also ist er kein Sünder wie die Folgenden. Was sich an ihm beweisen läfst, gilt

a potiori von den noch älteren Patriarchen, die in der Reihe noch weiter als er entfernt stehen. Wir dürfen es aussprechen : der Grundschrift gelten die fünf ersten Patriarchen als Nichtsünder [1]), die fünf letzten sind mit Ausnahme des zweiten und fünften Sünder. Wie aber verhält sich Henoch zu den fünf guten Patriarchen : wird er etwa in ganz besonderem Grade, jene nur verhältnifsmäfsig als fromm bezeichnet? Man kann ohne diese Annahme auskommen. Ein volles, langes Leben ist besonderer Erweis der göttlichen Gnade und Zeichen der menschlichen Frömmigkeit. Jene fünf ersten Patriarchen konnten das erreichen, ohne der Sündfluth zu nahe zu kommen, sie mochten also ausleben. Henoch wäre im Jahre der Fluth 785 Jahre alt gewesen, hätte also etwa mit 780 Jahren sterben müssen, viel zu früh für die Langlebigkeit seiner Väter. In die jetzige Reihe freilich würde er dann nicht schlecht passen : 847, **780**, 720, 653. Aber dafs Jered u. s. w. nicht älter werden, hat seinen guten Grund und einen übelen Beigeschmack : sie erreichen nicht ihres Alters natürliche Grenze. Es ist also ganz falsch, wenn man unter den zehn ersten Patriarchen regelmäfsige, sich steigernde Abnahme bis zu 653 herab finden will; ± 900 Jahre ist ausnahmslos ihr natürliches Alter nach dem Samaritanus, und das wird durch das Hinaufschnellen auf 950 bei Noah bewiesen, wofür nur so eine volle Erklärung zu geben ist. Dem gegenüber würden 780 Jahre bei Henoch einen frühen Tod bezeichnen und nichts Gutes bedeuten; es bedurfte der Entrückung, um ihn davor zu schützen, und er brauchte darum nicht nothwendig durch eine besondere Art Frömmigkeit sich von den fünf ersten Patriarchen zu unterscheiden. Wohlgemerkt, ich frage hier nur, was sich aus den Zahlen der Stammtafel schliefsen läfst : dafs

---

[1]) Man bedenke, dafs die Sündenfallgeschichte in der Grundschrift nicht stand.

die Entrückung Henoch's, eben weil sie überliefert ist, sicher etwas ganz besonderes bedeutete, bin ich weit entfernt zu bezweifeln; dafs auch sein Lebensalter nicht willkürlich bestimmt ist, bleibt mindestens möglich. Aber ein Umstand läfst doch auch aus dem Sinne des Verfassers der Stammtafel auf eine besondere sündlose Vollkommenheit Henoch's schliefsen. Delitzsch hat darauf aufmerksam gemacht[1]), dafs zur Zeit der Entrückung Henoch's fast alle Patriarchen noch lebten, nur Adam bereits gestorben und Noah noch nicht geboren war. Nach dem Samaritanus stellt sich die Sache ganz anders. Nach ihm wurde Henoch im Jahre 887 der Welt weggenommen, Adam starb 930, Noah wurde 707 geboren; Adam also überlebte Henoch noch um 43 Jahre, Noah war bei seiner Entrückung bereits 180 Jahre alt. Es waren demnach alle Patriarchen Zeugen dieser wunderbaren Aushülfe, und sie geschah nach dem, was wir sahen, nicht — wie Delitzsch es ansieht — Allen zum Trost, sondern den Einen zum Trost, den Anderen zur Warnung und Drohung. Insofern ist dem Henoch in seinem Geschick ein Vorzug auch vor den fünf ersten Patriarchen gegeben, sowie ferner darin, dafs jene in einer sündigen Welt weiterleben müssen, während Henoch geheimnifsvoll in Gottes Hut leidlos sein Leben führt. Damit aber wird nicht umgestofsen, dafs die erste Hälfte der Patriarchen fromm, die zweite — mit Ausnahmen — unfromm gedacht ist. Nicht zufällig machen die frommen gerade die Hälfte aus: auch hier wieder finden wir in der Grundschrift strenge Regel und Ordnung. Die Zeit von der Schöpfung, in der alles von Gott sehr gut geschaffen war, bis zur Sündfluth, in der Gott alles Fleisch verderbete, weil es seinen Weg verderbet hatte, theilt sich folgerichtig nach den beiden Polen in eine gute und eine böse Hälfte, beides natürlich relativ zu nehmen: und in einer Geschlechtstafel, die

[1]) Comm. 4. Aufl. S. 187.

nichts weiter gibt, als den Namen je eines Vertreters jedes Menschenalters, kann das nicht anders ausgedrückt werden, als indem die Hälfte der Namen der guten, die andere Hälfte der bösen Zeit zugewiesen wird.

Das geschieht durch das Todesjahr vom sechsten Erzvater an. Es geschieht aber ferner durch die Namen selbst. Dies nachzuweisen, berufe ich mich auf die oben berührte, aus der Tabelle ersichtliche ursprüngliche Gleichheit der kainitischen und sethitischen Geschlechtstafel. Selbst wo jetzt Unterschiede vorliegen, läſst sich jene Gleichheit überall noch deutlich genug erkennen. Abgesehen von den Namen Qajin und Qenan, die stammhaft gleich sind, weisen drei Namen verschiedene Form auf, und zwei haben ihre Stelle über einen anderen hinweg vertauscht. Beides kann entweder durch Zufall geschehen oder mit Zweck und Absicht gethan sein, und das letztere wird wahrscheinlich werden, wenn sich Zweck und Absicht noch erkennen läſst[1]). Wir untersuchen zuerst die in der Form veränderten Namen. Sofort muſs zugestanden werden, daſs die sethitische Reihe Mahalal'el, Jered, Methuschelach der kainitischen Mechujael, ʿIrad, Methuschael an Verständlichkeit der Namensbedeutung, an Durchsichtigkeit der Wortbildung weit überlegen ist. Dort die wohlbekannten Stämme und Worte הלל und אל, ירד, מת und שלח, klare Zusammensetzungen, die zwei ersten nachweislich auch sonst im Gebrauch (Neh. 11, 4; Chr. I, 4, 18). Bei den kainitischen Namen ein im Hebräischen unbekannter Stamm עָרד[2]), eigenthümliche Zusammensetzungen und

---

[1]) Dillmann sagt in der 2. Aufl. der Genesis (S. 104): „Ihrem Wortsinn nach sind zwar die Namen מהללאל, ירד, חנוך, מתושלח deutbar . . . aber ein innerer Grund ihrer Reihenfolge und ihre Function in dieser Reihe läſst sich daraus nicht mehr ableiten.“

[2]) Die Annahme eines bloſsen Lautwechsels für ירד oder vornvocaliger Aussprache ist bei ע nicht leicht und setzt bereits eine bestimmte Antwort auf die oben aufgeworfene Frage voraus. S. S. 126.

zweifelhafte Bedeutung, keiner anderwärts nachzuweisen. Das beweist gröfsere Ursprünglichkeit der kainitischen Namensformen in cap. 4, wofür auch noch andere Gründe entscheiden. Wir sind also zu der Frage berechtigt, ob bei der Abänderung in die sethitisch-grundschriftlichen Formen Absicht im Spiel gewesen ist. Nun ergiebt sich für den letzten Namen die Bedeutung „Mann des Geschosses = der Waffen“, füglich also der Gewalt [1]). Vorzüglich für die zweite, sündige Hälfte: wir denken daran, dafs „die Erde vor der Sündfluth voll Gewaltthat war (6, 11). Und der Name ist zugleich derart, dafs nicht etwa das neben ihm lebende Geschlecht in seinem Namen sinnbildlich gekennzeichnet sein könnte, nicht „Geschofs“ oder „Gewalt“ heifst er, sondern „Mann des Geschosses“, ihm selbst mufs die Eigenschaft beigelegt sein. Auch bei diesem Namen wälzt Köhler (Lehrb. d. bibl. Gesch. A. T. S. 54) die Schuld auf die Kainiten ab, deren Metallwaffen er wohl bei den Sethiten eingebürgert habe. Damit ist aber nichts gebessert, auch abgesehen davon, dafs die Grundschrift die Kainiten nicht kennt. Für den entsprechenden kainitischen Namen lassen sich nur günstige Bedeutungen in Vorschlag bringen. — Der erste jener drei Namen bedeutet „Gepriesener Gottes“ (Gott Preisender, Preis Gottes?): ein schöner Name für den letzten der frommen

---

[1]) שֶׁלַח „missile“ findet sich nur in späten Büchern, am frühesten wohl Hi. 33, 18; 36, 12, sodann Joel 2, 8 und endlich Chron. II, 23, 10. 32, 5; Neh. 4, 11 [17?]. An keiner dieser Stellen heifst es etwas anderes als die Kriegswaffe, nicht etwa das Jagdgeschofs, wie Dillm. durch seinen Zusatz „Schütze“ anzudeuten scheint. Ferner ist שִׁלְחוֹ in Chron. II, 23, 10 innerhalb eines dem Königsbuche genau parallelen Textes Ersatz für כֵּלָין Kön. II, 11, 11, während dies Wort in v. 7 beibehalten ist. — Das spricht für späte Entstehung des Namens und zugleich der Quelle, in der diese veränderte Gestalt sich findet. Siehe unten. — Als Merkwürdigkeit mag Philo's *ἐξαποστολὴ τοῦ θανάτου* (zu Gen. 4, 18) erwähnt werden.

Hälfte der Erzväter. Der Name Jered, von dem vielgebrauchten Stamme ירד hinabsteigen, herabkommen, ist eben seiner Einfachheit wegen vieldeutig. „Herabkunft", nämlich der Engel zu dem Menschen um sie zu lehren, meinten die Alten[1]); „Hinabsteigen", von den Bergen zur Ansiedelung im Thal, meinen Böttcher und Köhler. Halten wir uns an den in der Geschlechtstafel gegebenen Stoff, Menschen und Menschheit, ohne fremde Subjecte oder Objecte willkürlich zu ergänzen, so bleibt nur eine Bedeutung möglich[2]) : Herabkommen, Niedergang, Fall des Menschengeschlechtes[3]).

Läfst sich ein bezeichnenderer Name für denjenigen denken, von dem an es mit dem Menschengeschlechte bergab, rettungslos dem sittlichen und leiblichen Untergang entgegen geht[4])? Mich dünkt, die Absicht ist mit Händen zu greifen. Und nun vereinigt sich hier alles,

---

[1]) Vgl. Buch der Jubiläen c. 4 (Ewald, Jahrbücher der bibl. Wiss. II. S. 240).

[2]) Die von Friedr. Delitzsch (Wo lag das Paradies? S. 149) behauptete Bedeutung „Abkömmling" ist durch nichts zu belegen.

[3]) Directe Belege Deut. 28, 43; Jer. 48, 18; Thr. 1, 9. Vgl. auch Ex. 15, 5; Deut. 20, 20; 28, 52; Jes. 32, 19; Jer. 13, 18; Hagg. 2, 22; Sach. 11, 2 u. s. w.

[4]) Trotz sinnlicher Fassung des ירד kommt das „Adambuch" dieser Auslegung sehr nahe. Wovor ein Patriarch nach dem anderen gewarnt hat, dafs die Sethiten von dem heiligen Berge hinuntergehen zu den Kainiten, mit ihnen sündigen und untergehen, das geschieht endlich unter Jered, ja, er selbst wird zuerst vom Satan mit hinuntergelockt, widersteht aber der Versuchung und kehrt zurück. (Vgl. Ew. Jahrbb. d. bibl. W. V. S. 85 ff.). — Redslob (de hominum, qui ante diluvium Noachicum vixerint, tabula utraque Genes. capp. 4 et 5 conspicua) fafst ירד als descensus = deturbatio in orcum et demersio in mare profundum, ohne übrigens den Jered selbst diesem Schicksal verfallen zu lassen. Es bedarf dazu immer noch der keineswegs selbstverständlichen Ergänzung שְׁאֹלָה oder בִּמְצֹלוֹת (Ex. 15, 5). Ueber Redslob's eigenthümliche Auffassung der Namenreihe wird weiterhin im Zusammenhang zu reden sein.

um den Samaritanus und die von uns vertretene Deutung zu rechtfertigen: Stellung am Anfang der zweiten Hälfte; dicht vor Henoch, der aus sündiger Umgebung genommen wird; Tod im Jahre der Sündfluth, also in ihr; der bezeichnendste Name, höchst einfach abgewandelt, und schwerlich ohne Absicht, von einem, der zu nichts dienen konnte. Ferner beantwortet sich jetzt die Frage, warum Jered stehen blieb und über seinen Kopf hinweg Henoch und Mahalal'el ihre Stelle tauschen? Jered steht als sechster an der einzig richtigen Stelle; Henoch mufs unter Sündern als leuchtende Ausnahme stehen und bekommt den hervorragenden Platz von guter Bedeutung, den siebenten, wie Noah den zehnten einnimmt[1]). Ein Frommer mufste ihn an fünfter Stelle ersetzen; es war nothwendig der verdrängte Siebente, dessen Namen in den unmifsverständlich guten Mahalal'el abgewandelt wurde[2]). Das Feld der Umwälzung umfafst den Umfang vom fünften bis zum achten Namen, sie geht vor sich, soweit sie nöthig ist[3]).

---

[1]) Vgl. dazu noch den Schlufs der 5. Untersuchung.

[2]) Die Bedeutung „Von Gott Geschlagener" oder dgl. für Mechujael ist zwar an sich unwahrscheinlich, aber auf den ersten Blick jedenfalls die leichteste und einleuchtendste. Wir werden darauf weiterhin zurückkommen müssen. — Höchst eigenthümlich erklärt Redslob (a. a. O. S. 10) die Einsetzung von Mahalal'el für Mechujael. „Nomen מחויאל vocalibus מְחַוְּיֵאֵל instructum et a חִוָּה derivatum significat celebratorem dei, ut מהללאל laudatorem dei significat." Es soll der Verf. der Grundschrift das מחויאל der Urstammtafel, das eigentlich „a deo deletus" hiefs, nach obiger Vocalisation verstanden und deshalb durch Mahalalel ersetzt haben. Aber hätte er den Namen so verstanden, so würde er ihn eben darum unverändert gelassen haben; zudem müfste für dies Verständnifs die Bedeutung von חוה sehr gesteigert werden.

[3]) Nachdem ich meine Ergebnisse über die veränderten Namen im Zusammenhang mitgetheilt habe, wird hier die richtige Stelle sein, des Einzigen zu gedenken, bei dem ich ein gutes Theil derselben nicht zuerst, aber doch wiedergefunden habe. Es ist Lenormant, in dem bereits angeführten Buche, ich will die betreffenden Stellen zum Vergleich wörtlich anführen. Vgl. a. a. O. I, 1. S. 262 f.:

Geschont werden die ersten Namen, von neutraler Bedeutung und unmifsverständlicher Stelle, geschont werden diejenigen, an deren einfachen Namen sich irgend eine Kunde oder Erzählung knüpfte: Noah in erster Linie, dann Lemekh[1]) und im Bestande des Namens auch Henoch. Alles ist darauf abgelegt, die Entscheidung, die mit der

---

„. . . les noms du fils et du petit-fils de 'Hanôch, Methoûschela'h et Lemech, n' expriment plus par leur signification que des idées de violence analogues à celles qu' impliquent les noms des descendants de Qaîn. C'est même alors dans la race du maudit que „l'homme de dieu“ (Methoûschaêl) se montre faisant pendant à „l'homme au trait“ (Methoûschela'h) ou à „l'homme meurtrier“ enregistré dans la lignée du fils béni. Il y a dans cette dernière opposition, qui tranche avec le caractère respectif du reste des généalogies, quelque chose qui laisse entrevoir l'idée de montrer les Schêtites se pervertissant assez pour devenir inférieurs aux Qaînites eux-mêmes.“ Ebendort, S. 376:

„. . . la vieille tradition, d'origine juive, qui place l'événement [c. 6, 1. 2] au temps de Yered, dont le nom, signifiant „descente“, se trouverait ainsi mis en rapport avec la descente des anges, devenus amoureux des femmes, sur la terre ou bien avec la chute irrémédiable et générale de l'humanité. En effet, ce début de la corruption définitive des générations antédiluviennes doit être nécessairement placé avant 'Hanôch, dont la sainteté contraste avec le mal qui l'entoure, avant 'Hanôch que l'Éternel enlève d'un monde indigne de lui.“ In dem Mitgetheilten ist die Absicht, anzudeuten, dafs die Sethiten endlich schlimmer geworden seien als die Kainiten selbst, nicht zu halten, eben so wenig die Erklärung des Namens Jered aus 6, 1. 2. Aber da so der Verf. zu richtiger Deutung dieses Namens noch nicht hindurchgedrungen ist, da er die Zahlen des Sam. keineswegs durchschaut und entschieden ablehnt, ist es umsomehr anzuerkennen, dafs er im Grofsen die Meinung von c. 5 so richtig wiedergibt.

[1]) Dafs der Name Lemekh irgendwie mit dem Begriffe „Waffen, Gewalt“ zu thun hat, ist mit Sicherheit aus dem Liede 4, 23 f. zu schliefsen, mag auch der fast verlorene Stamm jetzt keinen Anhalt mehr bieten. Derjenige, der die jetzige Namenreihe in c. 5 herstellte, hat entweder diesen Sinn noch verstanden, oder ihn auch nur aus dem Lamech-Liede erschlossen. Uebrigens liegen in لامخ „ohrfeigen“, لمق „mit der flachen Hand schlagen“ und لمك „kneten“ Anhalte vor, die zusammengenommen völlig genügend erscheinen.

zweiten Hälfte der Namen sich einstellt, nach rückwärts und vorwärts in das hellste Licht zu stellen.

Wenn nun aber diese unsere Anschauung richtig ist, wenn der Verfasser sie hat ausdrücken wollen: warum hat dies helle Licht bisher nicht ausgereicht, die Augen aller Leser auf sie zu lenken und so das richtige Verständnifs der Stammtafel herbeizuführen. Man wird schwerlich verfehlen, gerade diesen Umstand gegen die Richtigkeit meiner Auffassung geltend zu machen. Aber zwei Ursachen lassen sich nachweisen, die eine klare Einsicht in die Sachlage sehr erschwerten, das ist die masoretische Textgestalt und die Kainitentafel in c. 4. Wenn mich nicht alles täuscht, ist das erste Hindernifs erst auf Grund des zweiten entstanden. Im Texte der Grundschrift stand keine Kainitentafel und nichts von Kain und Abel: in der einen Linie Seth's (und den neben ihm ungenannt gebliebenen Söhnen und Töchtern Adam's) pflanzte sich die Menschheit fort, und diese eine Linie entwickelte sich allmählich immer mehr zum Bösen hin, bis die Sündfluth eingriff. Da war die im Samaritanus bewahrt gebliebene Geschichtsanschauung vollkommen an ihrer Stelle. Als aber nun aus Grundschrift und JE die Genesis zusammengesetzt war, stand der Sethitentafel die der Kainiten aus der anderen Schrift gegenüber. Der Stammvater des letzteren Geschlechtes war ein von Gott verfluchter Brudermörder, und mit ihm mufsten alle seine Nachkommen verflucht sein. Schon der Gegensatz mufste die Sethiten als ein Geschlecht der Gerechten und Frommen kennzeichnen, war doch ihr Stammvater Seth den ersten Eltern als Ersatz für den erschlagenen gottwohlgefälligen Sohn geschenkt worden. So wurden sie in der Vorstellung des Lesers die Reinen, die Heiligen, an denen kein Makel haften wollte. Rifs auch unter ihnen sittliches Verderben ein, so handelte es sich doch nur um Abtrünnige, die eben damit von den Sethiten sich schieden: mindestens aber mufste in dem

jedesmaligen Familienhaupte, den zehn Patriarchen der Stammtafel, die theokratische Tradition unverdorben sich fortpflanzen. Dazu kam, dafs die Nachricht von dem allgemeinen Verderben der Welt erst hinter cap. 5 gegeben wurde, so dafs man die Entwicklung zum Bösen hin erst in die allerletzte Zeit der zehn Patriarchen legen und als plötzlich hereinbrechend denken konnte. Vielleicht auch wurde c. 6, 1—4 so aufgefafst, als wenn die dort berichteten Vorgänge das Verderben in die Menschheit gesät hätten, und so war man noch weniger genöthigt, die Patriarchen selbst irgendwie als verantwortlich zu denken [1]). In Wirklichkeit freilich konnte der Verfasser der Grundschrift aus reinen Formgründen von der Verderbtheit der Menschen erst reden, nachdem er seine Geschlechtstafel abgeschlossen hatte. Und, wenn man die Genesis als Einheit ansah, war der Sündenfall so gut heranzuziehen wie der Brudermord Kain's, aus ihm aber flofs der Strom der sündigen Anlage an sich so gut durch die Adern der Sethiten wie der Kainiten. Doch diese Ueberlegungen vermochten den Schein jener Sethitenheiligkeit nicht zu verdunkeln und haben es bis heute noch nicht vermocht. Das stärkste Zeugnifs dagegen, der Untergang dreier Patriarchen in der Sündfluth, konnte lange unbemerkt bleiben, weil es in den Zahlen vergraben lag und erst durch mühsames Nachrechnen gewonnen werden mufste. Nun aber meine ich annehmen zu dürfen, dafs irgend wann und wie in einer Zeit und Schule, in der die Heiligkeit

---

[1]) Am deutlichsten zeigt das „Adambuch", wie man bei aller Verderbnifs die zehn Patriarchen rein und untadelig zu erhalten ängstlich besorgt war. Nachdem Jered gestorben und Henoch entrückt ist, bleiben von allen Sethiten nur noch Methuschelach, Lemekh und Noah auf dem heiligen Berge zurück. — Ebenso läfst selbst Redslob a.a.O. S. 6 noch „in primogenitis quibusque filiis virtutes Sethi propagatas esse", obgleich er ihnen die bedenklichsten Untergangsnamen mit Beziehung auf das von ihnen vertretene Geschlecht zutheilt.

der sethitischen Patriarchen zum Glaubenssatz geworden war, ein schriftgelehrtes Auge diesem Verhältniſs auf die Spur gekommen sein wird, und daſs von ihm (oder von mehreren) die Zahlen derart verändert wurden, daſs nicht mehr drei Patriarchen in der Sündfluth sterben muſsten. Wer diese Aenderung vornahm, braucht keineswegs das Bewuſstsein gehabt zu haben, daſs er Sinn und Meinung der Schrift selbst damit entstelle und vernichte. Er kann von der Heiligkeit der Sethiten derart überzeugt gewesen sein, daſs er selbst in diesen Zahlen keinen Inhalt und Sinn, sondern bloſs zufälliges Zusammentreffen sah und nichts als todte Zahlen zu verändern meinte. Ein zweites aber, was auffiel und störend erschien, war die kurze Lebenszeit jener drei Patriarchen. Das erste Uebel durfte unmöglich gut gemacht werden, indem man das zweite, diesen frühen Tod der Patriarchen, noch verschlimmerte. Wollte man das aber nicht, so blieb nur ein Mittel, und das war die Erhöhung der chronologischen Zahlen der ersten Reihe. Sie wurde in ausreichendem Maſse vollzogen, und nun gewann man Raum, Jered und Methuschelach ein volles und überflüssiges Maſs von Jahren zuzutheilen, so hoch, daſs wenn nun auch Methuschelach im Jahre der Sündfluth starb, man doch wuſste, daſs er nach Erreichung der äuſsersten Lebensgrenze eines natürlichen Todes muſste gestorben sein [1]). Für Lemekh lieſs sich ein so hohes Alter nicht erreichen, obgleich das Jahr seines ersten Zeugens verhältniſsmäſsig am höchsten hinaufgeschraubt wurde: deshalb stirbt er vor seinem Vater,

---

[1]) Sehr schön wird dies im Adambuche benutzt, wo Methuschelach stark 2 Monate vor der Sündfluth stirbt und so lange genug lebt, um Noah und seinen Söhnen bis zuletzt eine Stütze zu sein und ihnen für die nahende Fluth die Vorschriften zu geben. S. a. a. O. S. 101 f. vgl. mit S. 105. 106. Für unwahrscheinlich halte ich, daſs man bei der Aenderung beabsichtigte, Methuschelach allein, etwa in richtiger Deutung seines Namens, in der Fluth untergehen zu lassen.

5 Jahre vor der Sündfluth, sodafs nun niemand Böses vermuthen konnte[1]). Es fragt sich nun noch, woher gerade die 349 Jahre, die der masoretische Text von der Schöpfung bis zur Sündfluth mehr zählt als der Samaritanus? Bertheau nimmt die Periode bis zur Sündfluth mit 1656 Jahren als Vorlage an, ohne eine Erklärung dafür zu geben. Wenn v. Gutschmid und Nöldeke[2]) Recht haben, dafs in den 2666 Jahren = $^2/_3 \times 4000$ des masoretischen Textes bis zum Auszug aus Aegypten ein künstliches chronologisches System mit einer Weltdauer (oder besser vielleicht einer Hauptperiode) von 4000 Jahren zu suchen sei, so kann, die Richtigkeit des masoretischen Textes in c. 11 mit Bertheau vorausgesetzt, die Summe von 349 Jahren eben zur Vervollständigung der 2666 hinzugesetzt sein. Aber bei der grofsen Unsicherheit solcher chronologischer Theorieen liegt es doch wohl am nächsten, die Zahl 1656 aus der Vorlage, dem Samaritanus selbst, entnommen zu denken. Und das ist durchaus nicht schwierig. Die Summe des masoretischen Textes bis zur Sündfluth mit 1656 deckt sich bis auf ein Jahr mit der Summe von Jahren, die nach dem Samaritanus bis zum Tode Noah's abgelaufen ist, nämlich 1657 Jahre. Ist unsere bisherige Ausführung richtig, so kam es darauf an, die Epoche bis zum Hereinbrechen der Fluth bei drei Patriarchen derart zu vermehren, dafs sie nicht mehr in der Fluth umzukommen schienen und ihre Lebensdauer der angenommenen Frömmigkeit entspräche. Was ist nun, wenn es sich um das Mafs dieser Vermeh-

[1]) Seine Summe, 777 Jahre, ist vielleicht unter spielender Rücksichtnahme auf das 7 mal und 77 mal im Lamech-Liede, 4, 24, bestimmt worden, was in späterer Zeit sehr möglich erscheint. Auf diese Vermuthung brachte mich eine Bemerkung Wellhausen's (Gesch. Isr. I, S. 324 f. A.).

[2]) Vgl. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T. S. 111.

rung handelte, erklärlicher, als dafs man für die Summe die nächste angegebene Zahl wählte, die einzige, die noch innerhalb des Bereiches der zehn Patriarchen lag, die bis zum Tode Noah's, und dafs man nun die Epoche Weltschöpfung bis Sündfluth gleichsetzte der nächsten, Weltschöpfung bis Tod Noah's? Aber das eine Jahr Unterschied? Es kann leicht durch spitzfindige Rechnung ausgefallen sein. Nach 7, 6 war Noah 600 Jahre alt, als die Sündfluth über die Erde kam. Nach 9, 28 lebte er „nach der Sündfluth" noch 350 Jahre. Die Fluth selbst dauert 1 Jahr (vgl. 7, 11; 8, 14). Demnach betrug das Leben Noah's 951 Jahre statt 950 (c. 9, 29), und es schien in der Zeitrechnung der Genesis ein Fehler von einem Jahre zu stecken. Dafs derselbe durch 7, 11 vermieden war, indem dort das Jahr der Sündfluth dem 600ten des Noah gleichgesetzt wird, konnte übersehen werden, und so konnte man meinen, den Fehler auf's einfachste auszugleichen, indem man statt 350 Jahre nur 349, nach Abzug des Fluthjahres, zu der früheren Summe hinzuzählte. Auch auf noch einfacherem Wege kann der Fehler entstanden sein. Der Ausgang aus der Arche soll gleich dem Tode Noah's = 1657 Jahre nach Weltanfang gesetzt werden. Davon 1307, bleiben 350 Jahre zuzuzählen. Die 600 Jahre Noah's in 7, 6 bezeichnen nicht Endtermin, sondern Anfangstermin der Fluth, es bleibt also ein Jahr weniger zuzuzählen, d. i. 349 Jahre. Immer wird die Ungenauigkeit zwischen 7, 6 und 7, 11 ausreichen, einen Unterschied von einem Jahre zu erklären. Findet sich doch ein ähnlicher Rechenfehler und zwar von 2 Jahren sogar in dem Texte, wenn es in 11, 10 heifst, dafs Sem mit 100 Jahren, 2 Jahre nach der Sündfluth, den Arpachschad zeugte. In einer so unvollkommenen Zeitrechnung wie die biblische ist, wo immer das Lebensjahr der Menschen mit dem Kalenderjahr in Streit liegt, werden

sich solche Fehler und Mifsverständnisse niemals vermeiden lassen [1]).

---

[1]) Zu c. 11, 10 bemerkt Dillmann mit Knobel's Worten: „„Sem zeugte als Sohn von 100 Jahren d. h. 100 Jahre alt, also im 101. Lebensjahre den Arpakhsad. Damit stimmt das Weitere: zwei Jahre nach der Fluth, nämlich nach dem Eintritt derselben. Sem war gegen das Ende des 501. Jahres Noah's geboren (5, 32), mithin beim Anfange der im 2. Mon. des 600. Jahres Noah's (7, 11) erfolgenden Fluth zwischen 98 u. 99 Jahr, beim Ende derselben zwischen 99 u. 100 Jahr, und nach einem weiteren Jahr, also das 2. Jahr nach dem Eintritt der Fluth, zwischen 100 u. 101 Jahr alt" (Kn.). Da auch 9, 28 אַחַר הַמַּבּוּל ebenso, näml. nach dem Eintritt der Fluth, gemeint ist (vgl. V. 29) etc." Dieser letzte Zusatz Dillmann's ist richtig, wenn Noah beim Eintritt der Fluth 600 Jahre alt, also im 601. Lebensjahr gewesen ist, und das stimmt zu 7, 6 nach der richtigen, auch von Kn.-Di. vertretenen Auffassung des „Sohn von 600 Jahren." Dann machen 600 + 350 (das Fluthjahr eingeschlossen) 950 Jahre. Nun aber bemerkt Dillmann zu 7, 11: „Im Jahr von 600 Jahren, im Jahr da 600 Jahre voll wurden, d. h. im 600. Jahre des Lebens Noah's", auch ganz richtig. Dann aber machen 599 + 350 Jahre nur 949 Jahre. Ferner: wenn die Angabe „2 Jahre nach der Fluth" in der angeführten Weise gerechtfertigt wird, so ergiebt sich:

fast 501 Jahre (Noah bei Sem's Geb.)
fast 101 Jahre (Sem bei Arp.'s Geb.)

über 601 Jahre alt für beide innerhalb der biblischen Chronologie, ein bis zwei Jahre mehr also, als sich nach einfacher Zusammenstellung der genealogischen Zahlen ergibt, und Dillmann bringt denn auch aufser den letzteren — übrigens ohne dessen ausdrücklich Erwähnung zu thun — noch die 2 Jahre in Anrechnung, um welche Arp. nach der Fluth gezeugt wurde (vgl. S. 217, 219, 2. Aufl. S. 195, 197). So gewinnt er von der Fluth bis auf Abraham's Einwanderung 292 Jahre (nach dem masoretischen Text). Delitzsch rechnet „Bis dahin (zu Abrams Einwanderung) von der Fluth" 365, also bis zu seiner Geburt 290 Jahre, setzt aber in Klammer hinzu: „(genauer: der Geb. Arpachsads)." Wie er es bei Gewinnung der Gesammtzahl von der Weltschöpfung an halten würde, ist mir aus dem Commentar nicht ersichtlich. Bertheau rechnet aufserdem noch das Jahr der Fluth (a. a. O. S. 672) und gewinnt so für denselben Zeitraum 293 Jahre. Nöldeke (a. a. O. S. 111) rechnet beide nicht mit, sondern nur das Alter bei Geburt des ältesten Sohnes und gewinnt so für denselben Zeitraum nur 290 Jahre. Ohne Zweifel ist nur das letzte richtig.

So scheint mir also die neugewonnene Zahl 1656 — oder vielleicht 1657 für den Ausgang aus der Arche (für ihn findet sich ja die Zeitangabe ebenfalls in 8, 14) — eine Wahlzahl nach der einzigen noch übrigen aus dem Kreise dieser zehn Patriarchen, und ich halte es danach

---

Während der Fluth ist doch das Alter der Menschen auch fortgeschritten, und dieser Fortschritt mufs in den Angaben über das Lebensalter stecken. Wenn nun die Genesis das Lebensalter der Menschen in runden Jahren der Zeitrechnung zu Grunde legt, so kann sie nicht wünschen, dafs Bruchtheile mit in Anrechnung gebracht werden, am wenigsten, dafs man sie anrechnet, wo sie zufällig sich annehmen lassen und wegläfst, wo der Text sie nicht verräth. Die Art, wie die Genesis zu Werke geht, läfst sich chronologisch etwa so wiedergeben, dafs sie alle Stammhalter als am ersten Tage des Kalenderjahres geboren betrachtet. — Ich habe diese abweichenden Auffassungen aus neuester Zeit hier nicht übergehen wollen, weil, wenn dergleichen jetzt noch möglich ist, ohne dafs der Eine den Anderen zu widerlegen sich bemüht, jene Abweichung um ein Jahr gewifs erklärlich ist und vereinbar mit der Absicht, nicht abzuweichen. — Von dem „2 Jahre nach der Sündfluth“ glaube ich übrigens eine bessere Erklärung geben zu können. Das אחר המבול geht wirklich auf den Anfang der Fluth (wenigstens an dieser Stelle), und Noah gilt damals nach 7, 11 als 599 Jahre alt, Sem 99. Wäre nun Sem mit 100 Jahren Vater des Arpakhschad geworden, so hätte Empfängnifs und Geburt während des Aufenthalts in der Arche statt haben müssen. Da aber sowohl beim Eingang in die Arche als beim Verlassen derselben (6, 18; 8, 18) nur die Weiber der Söhne, aber keine Kinder erwähnt werden, so ging das nicht an. Wahrscheinlich hat sich nun auf Grund dieses Thatbestandes und der Ueberlegung, wo wohl die Nachkommen von Mensch und Thier in der Arche hätten bleiben sollen, früh der Satz herausgebildet, dafs Begattung und Empfängnifs in der Arche nicht stattfanden, ein Satz, der in dem Adambuch (vgl. a. a. O. S. 105 und 107) ausdrücklich in Gebot und Ausführung gelehrt wird. So wird denn Empfängnifs und Geburt Arp.'s ganz hinter die Sündfluth gelegt, und es kommen jene zwei Jahre heraus. Doch halte ich das שנתים אחר המבול unter diesen Umständen für späteren Zusatz. — Köhler (Lehrb. d. bibl. Gesch. A. T. I, S. 54, Anm 4) erklärt die zwei Jahre durch die Annahme, dafs Sem nicht der älteste, sondern der zweite Sohn Noah's gewesen sei. Diese Annahme wird an geeigneter Stelle zu besprechen sein.

nicht für nöthig, noch nach einem weiteren bestimmenden Umstand, nach einer beabsichtigen Zeitrechnung oder dergleichen zu suchen. Liefse sich aber ein solcher wahrscheinlich machen, so bleibt es immer möglich, dafs der Anstofs an dem ungünstigen Licht, welches das Todesjahr jener drei Patriarchen auf die Sethitenreihe zu werfen schien, die erste, treibende Ursache zu Erhöhung der chronologischen Zahlen gewesen ist, und jener neue Umstand nur den Umfang dieser Erhöhung bestimmte. — Waren nun jene 349 gegeben, so begreift sich der noch übrige Vorgang leicht. Bei drei Patriarchen bestand ein Anstofs: so wurde auch bei ihnen nachgeholfen, und niemand fiel es ein, anderwärts Hand anzulegen[1]). Die Vertheilung der 349 Jahre erfolgte in ursprünglichster Weise. Es waren rund drei Hunderter zu vertheilen. So erhielt der erste, Jered einen davon, und es blieben 249. Davon die runde Hälfte = 120 erhielt Methuschelach, und es blieben für Lemekh die ungeraden 129. Hätte man den Löwenantheil in noch höherem Mafse Lemekh zugelegt, so hätte man für ihn ein ganz ausreichendes Alter gewinnen können (z. B. bei Zuzählung von 229 ein Alter von 877 Jahren). Darüber wurde schwerlich nachgedacht. — Endlich bleibt das rechnende Verfahren dasselbe, auch wenn man keine andere Ursache für die Aenderung der Zahlen des Samaritanus als ein bestimmtes Gebäude der Zeitrechnung zugestehen will.

Das Ergebnifs dieser Aenderung der ursprünglichen Zahlen war für die Nachwelt überall dasselbe: völlige Verdunkelung der sittlichen Anschauung der Grundschrift von dem ersten Abschnitt der Weltgeschichte. Der Tod des einzigen Methuschelach im Jahre der Sündfluth fiel

---

[1]) Wahrscheinlich ist daneben, dafs man die beiden einzigen anderen Stellen, die Luft zu schaffen geeignet waren, Henoch und Noah, absichtlich und ängstlich umging.

entweder gar nicht auf oder erhielt die allergünstigste Deutung. Die Bedeutung dieses Namens und des anderen, Jered, wurde einerseits nicht mehr verstanden oder anders gewendet, und andererseits konnten die Namen, als geschichtlich betrachtet, keinen Aufschlufs über ihre Eigner geben. So konnte der Ruf jener zehn Patriarchen durch nichts mehr geschädigt werden, und es wurde so zu sagen zum Glaubenssatze, dafs Noah seine Frömmigkeit in ununterbrochener gerader Erbfolge von seinen Vätern empfangen habe: die Sethiten wurden zu den „Kindern Gottes“ *κατ' ἐξοχήν*, den Heiligen der vorsündfluthlichen Zeit.

Ist so die Entstehung der Zahlen des masoretischen Textes aus dem Samaritanus, wie mir scheint, vollständig erklärt, und damit das höhere Alter bezw. die Ursprünglichkeit des letzteren in diesem Punkte bewiesen, so wird es doch gut sein, wenn wir uns überzeugen, ob nicht der umgekehrte Hergang auch denkbar ist. Dabei ist von den Namen sofort abzusehen. Wohnt ihnen ein Sinn bei, so ist das höhere Alter des Samaritanus bereits gesichert: nur die Annahme, dafs sie ohne besondere Bedeutung in der Ueberlieferung vorlagen, kann darüber hinweghelfen, und diese Annahme wird sehr erschwert durch den Vergleich der Namen in cap. 4[1]). Wäre die Veränderung der Zahlen zu erklären? Leicht, wenn man die Absicht voraussetzen dürfte, jene drei Patriarchen in der Sündfluth sterben zu lassen. Das aber scheint mir gegen das deutliche Zeugnifs des ursprünglichen Textes unmöglich und wird durch die einstimmige Auffassung aller späteren Auslegungen abgewiesen. Es könnte ferner die Absicht angenommen werden, die Zahlen der ersten Reihe mit einander in's Gleichgewicht zu bringen. Durch die Verkürzung des Zeitraums bis zur Sündfluth wäre dann auch für 6., 8. und 9. eine Verkürzung des Lebensalters nöthig geworden,

---

[1]) Vgl. dazu Unters. IV.

und dabei würde ich es für allenfalls möglich halten, dafs man arglos bis an die äufserste Grenze gegangen wäre, so dafs alle drei im Jahre der Sündfluth starben. Aber ganz unerklärlich bliebe dann die Bestimmung von Lemekh's Zeugungsalter, die Verkürzung von 182 auf 53. Vor allen Dingen aber ist die Absicht, die erste Zahlenreihe gleichmäfsig zu gestalten, eine zu kleinliche. Die Folge davon, die starke Verkürzung des ganzen Zeitraums, ist soviel gewichtiger als die vorausgesetzte Veranlassung, dafs vielmehr sie selbst in erster Linie zur Veranlassung gemacht werden müfste. Da aber steckt gerade die Schwierigkeit. Die sicher falschen Zahlen der LXX beweisen das Bestreben, gröfsere Zeiträume im Anfang der Welt zu gewinnen, und dies Bestreben, dieser Wunsch mufste um so stärker werden, je mehr der Gesichtskreis der Israeliten sich vergröfserte und der Vergleich mit den Erzählungen anderer Völker die ihrigen in den Schatten stellte. Eine Verkürzung läfst sich dabei gewifs nicht begreifen. Vom Samaritanus aus über den masoretischen Text zu den LXX hin entwickelt sich der Aenderungsprocefs der Zahlen höchst einfach. Der masoretische Text bringt die in schönem Gleichmafse verlaufende Zahlenreihe des Samaritanus durch wohlbegründete, aber ungleichmäfsige Vermehrung in Unordnung : die LXX, auf ihm fufsend, stellen die Ordnung wieder her, indem sie bei sämmtlichen anderen Posten (aufser Noah) auch ein rundes Hundert hinzufügen, und verlängern damit in sehr willkommener Weise den Zeitraum [1]). Gäbe dagegen der masoretische Text die ursprünglichen Zahlen, so liefen von ihm aus die Linien nach ganz entgegengesetzten Richtungen zum Samaritanus einerseits, zu den LXX andererseits

[1]) Dafs das letztere nach einer feststehenden Regel geschah, mufs man annehmen, wenn man die Zahlen der LXX bei Methusch. und Lemekh erklären will.

— es leuchtet ein, dafs diese Annahme auch technisch die schwierigere ist.

Nun wäre es sehr erfreulich, wenn man in dieser ganzen Frage den Samaritanus als den allewege treu erfundenen Zeugen des ursprünglichen Textes ansehen könnte. Ich fürchte, dafs das nicht möglich ist; die Geschlechtstafel in cap. 11 stellt sich dem hindernd in den Weg. Was der Samaritanus in cap. 5 an Zeit erspart, das holt er dort doppelt nach; denn er ist da dem masoretischen Texte um nicht weniger als 650 Jahre voraus. Nimmt man daher beide Zeiträume zusammen, so ist der masoretische Text der bescheidenste und nach der eben entwickelten Regel wäre ihm höchstes Alter und Ursprünglichkeit zuzusprechen. Nun hat Bertheau[1]) allerdings in cap. 11 dem masoretischen Texte den Vorzug zugesprochen und hält den Samaritanus dort für verändert. Als den wichtigsten Beweis dafür sieht er auch hier den Umstand an, dafs sich die Zahlen der zweiten Reihe, welche die Lebensjahre nach der ersten Zeugung angiebt, ohne Wiederholung aus denen der ersten zusammensetzen lassen. Die Sache ist richtig, nur, wie mir scheint, bei den von Bertheau angenommenen Zahlen nicht ganz. Wie oben erwähnt, rechnet er auch noch die Sündfluth mit einem Jahre, und die Zeit bis zur Geburt des Arpachschad mit zwei Jahren an. Dann aber dürfen diese Zahlen neben den 100 Jahren des Sem mit zur Verwendung und Berechnung kommen, so gut wie die 100 Jahre bis zur Fluth (nur 97 des Sem einschliefsend, nach Bertheau's Berechnung) in dem ersten Zeitraum. Und mit Zuhülfenahme dieser 1 und 2 ist es mir in kurzer Zeit geglückt, die sämmtlichen Lebenssummen des Samaritanus zusammenzuzählen, wenn auch nicht die Zahlen der zweiten Reihe, wie denn umgekehrt die Lebenssummen im masoretischen Texte nicht zu

[1]) a. a. O. S. 672 ff.

gewinnen sind. Da mag denn wohl eines dem anderen die Wage halten. Da ich übrigens auf jene 1 und 2 jedenfalls verzichten mufs, so stimme ich in diesem Punkte der von Bertheau gegebenen Berechnung zu. Aber weit schwerer scheint mir für Bertheau's Ansicht von der Ursprünglichkeit des masoretischen Textes in cap. 11 der andere Grund in's Gewicht zu fallen, nämlich das Verhältnifs der Zahlen erster Reihe zu den entsprechenden des Samaritanus in c. 5. Dort ist das Mittel dieser Zahlen, von den ersten und von Noah abgesehen, nur um einen Bruchtheil mehr als das Doppelte derselben in c. 11, von Sem und Terach abgesehen: $63^2/_3$ gegen $31^2/_5$. Auch abwechselndes Steigen und Fallen ist etwa in denselben kleinen Verhältnissen wie dort vertheilt. Dazu kommt die Kürze des Zeitraums, die nicht minder für die Ursprünglichkeit des MT spricht. Und endlich auch hier wieder fernere Vermehrung, selbst um einen neuen Patriarchen, bei den LXX.

Unter diesen Umständen kann man wohl nur Bertheau's Meinung über Gen. 11 zustimmen [1]). Dann aber hat sich die Richtung auf Gewinnung gröfserer Zeiträume auch im Samaritanus geltend gemacht, nur dafs er gegen die Anwendung auf cap. 5 Verwahrung einlegt und lieber das Doppelte fast in cap. 11 zulegt. Nicht unmöglich ist es, dafs hier ein tieferes Verständnifs und gleichzeitig Billigung des in jenen Zahlen verborgenen Sinnes dieselben geschützt hat [2]).

---

[1]) Die Zahlen des Buches der Jubiläen, die in c. 5 für den Samaritanus zeugen, gehen hier stark ihren eigenen Weg. Doch sind auch sie leichter aus dem masoretischen Texte als aus einem der anderen zu erklären, da sie meistens das doppelte der Zahlen des letzteren darstellen, bei Eber und Peleg sogar genau, und demnach fast zu Gen. 5 zurückzulenken scheinen. Auch hier also das Streben nach Erweiterung der ersten Zeitalter.

[2]) Eine eben erschienene Abhandlung von Schubach: „Die

Und dieser Sinn, um noch einmal das wichtigste Ergebnifs dieser Untersuchung zusammenzufassen, ist folgender. Die älteste Textgestalt von Gen. 5 berichtet, dafs in dem ersten Zeitalter der Welt, von der Schöpfung bis zur Sündfluth, die Hälfte der Menschengeschlechter, die es ausfüllten, fünf an der Zahl, Gott gehorsam und treu geblieben sind. Mit der zweiten Hälfte, vom sechsten Geschlechte an, rifs das sündliche Verderben ein, das Alle ergriff bis auf den siebenten und zehnten unter den Erstgeborenen jedes Geschlechtes. Beide wurden auf wunderbare Weise gerettet, der erste, indem Gott ihn aus der Gemeinschaft der Sünder zu sich nahm, der andere, indem Gott ihn mit den Seinigen vor dem Untergang in der Fluth bewahrte. Die übrigen Stammväter wurden von dem Schicksal aller Sünder ereilt.

Alles dies ist eingekleidet in die einzigen Darstellungs-

Zahlangaben Genesis V. und XI. (Festschrift zu dem dreihundertjährigen Jubiläum des Königl. Gymn. zu Coblenz 1882, S. 77—98) bietet reichliche Literaturnachweise besonders katholischer Schriftsteller, aber nichts Erkleckliches zur Sache. Er kommt, rein aus apologetisch-harmonistischem Interesse zu dem Ergebnifs, dafs zwar die Zahlen des hebräischen Textes die ursprünglichen seien, dafs aber die Siebenzig mit gutem Grunde, unter äufserer Nöthigung und innerer Berechtigung dieselben in ihre Textgestalt umgebildet hätten. Die äufsere Nöthigung bestand in ihrem Wissen um die weit höheren Zahlen der Aegypter und der Unmöglichkeit, dem Pentateuch mit diesen Zahlen Eingang in Aegypten zu verschaffen. Die innere Berechtigung in der Einsicht, dafs die hebr. Geschlechtsregister nicht immer dem Vater den Sohn folgen liefsen. So hätten denn die „Siebenzig" je zwischen zwei Vätern einen „N." mit dem (mittleren) Zeugungsalter 100 Jahre dazugedacht, dann dieses Mittelglied überschlagen und sein Zeugungsalter zu dem andern gezählt, 105 + 100 = 205 u. s. w. —. Die Nichtigkeit dieses Auskunftsmittels leuchtet auf den ersten Blick ein : es wird damit genau dasjenige zugestanden, was abgewehrt werden soll, die künstliche Erweiterung der Zeitrechnung auf Grund eines weiteren Gesichtskreises. Wenn dasselbe Zugeständnifs nun noch einmal auf den hebr. Text von cap. 5 im Verhältnifs zum samaritanischen angewandt wird, so sind wir im Ergebnifs völlig einverstanden.

mittel einer Stammtafel, Namen und Zahlen. Von den ersteren wurden drei der älteren Reihe gegenüber verändert und zwei mufsten ihre Stelle tauschen. Die Todesjahre lehrten, dafs jene drei als Sünder in der Fluth umkamen.

Nur eines bleibt noch zu fragen übrig. Wieweit ist das Alles Eigenthum der Grundschrift und von ihr so eingerichtet, oder wieweit giebt sie ältere Vorlagen wieder. Aber das greift über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus und wird einer der folgenden zuzuweisen sein.

IV.

Die kainitische Stammtafel.

Bei der Untersuchung der Sethitentafel hat sich herausgestellt, daſs dieselbe innerhalb derjenigen Quellenschrift, welcher sie in Gestalt des fünften Capitels der Genesis angehört, in keiner Weise den Anspruch erhebt, von einem frommen Geschlechte berichten zu wollen, wie man das fast ausnahmslos annimmt. Sie k a n n dies nicht gegensätzlich thun, denn die Grundschrift hat eine zweite Stammtafel nicht mitgetheilt, die Kehrseite würde also fehlen. Sie thut es nicht an sich, vielmehr haben wir gesehen, daſs durch Namen und Schicksal sogar die Geschlechtshäupter und Mit-Stammväter der theokratischen Linie von dem sechsten der Reihe an als Sünder gezeichnet sind, mit Ausnahme der beiden, denen Gott eine wunderbare Rettung zu Theil werden lieſs.

Ehe wir uns nun nach den Quellen dieser Stammtafel umsehen, wird es rathsam sein, die andere vollständig erhaltene Stammtafel, die aus der jahvistischen Quelle stammende Kainitentafel, einer ähnlichen gesonderten Betrachtung zu unterwerfen. Wir beschränken uns demnach auf den Umfang c. 4, 17—24.

Der Stoff dieser Untersuchung zerfällt von selbst in zwei Massen, die der Namen und die der gemeldeten Thatsachen. Was die ersteren betrifft, so verzichte ich

auf jede Frage nach einer ehemaligen Form oder Bedeutung derselben. Ob sie ursprünglich hebräisch oder überhaupt semitisch gewesen, ob sie anderwärts entlehnt sind; ob sie demnach Aenderungen erfahren haben oder nicht; ob sie von Anbeginn Menschen bezeichnen oder Völker und Stämme, oder auf mythologischem Untergrunde ruhen: das alles sind Fragen, die über meinen Zweck, Auslegung des vorliegenden Textes und Vertheilung desselben an die benutzten Quellenschriften, weit hinausgreifen und darum nicht in Betracht kommen[1]). Nur am Ende der Untersuchung werde ich die Möglichkeit berühren, dafs diese Stammtafel hebräisches Eigenthum sei und somit von der Vergangenheit der Hebräer in irgend welcher Weise Nachricht gebe. Leuchtet diese Möglichkeit ein, so werde ich mich dabei, als dem Nächstliegenden, beruhigen. — Bei unserer Untersuchung handelt es sich darum, was die Namen in dem jetzigen Zusammenhang bedeuten können und etwa sollen: vor allen Dingen, ob die Stammtafel in den Namen eine fortschreitende Verderbnifs der Menschheit, sei es in Anschlufs an Kain's Brudermord, sei es in Vorbereitung der Sündfluth, erkennen läfst, oder nicht. Und ebenderselbe Mafsstab wird auch an die berichteten Thatsachen anzulegen sein. Diese Untersuchung aber soll für Namen und Thatsachen nebeneinander an jedem einzelnen Gliede der Stammtafel, von Vers zu Vers fortschreitend geführt werden.

Als Hauptgedankeninhalt der Tafel läfst sich sogleich herausheben die allmähliche Erweiterung des Gesichtskreises, der Thätigkeit, der Fertigkeiten der Menschheit: mit einem Worte ihre Culturentwicklung[2]). Dazu ist in der Sündenfalls-

---

[1]) Vgl. dafür Dillmann, 1. Aufl. S. 99 f., 2 Aufl. S. 84 f., wo auch viele Literaturnachweise zu finden sind.

[2]) Vgl. dafür Dillmann (2. Aufl. S. 84 f. und Herkunft der urgeschichtlichen Sagen der Hebräer in den Sitzungsber. d. Berliner

geschichte die Grundlage gegeben : zwar nicht, wie oben gezeigt, in der Annahme der Bekleidung, denn das ist Sache der sittlichen Erkenntnifs, wohl aber darin, dafs dem Menschen zugleich mit der Einsetzung in seine neuen und von nun an bleibenden Lebensbedingungen auch seine Beschäftigung angewiesen ist, der Ackerbau [1]). Vor jenem Urtheil und dem Fall läfst sich allerdings auch schon das Bestreben des Verfassers erkennen, eine Entwicklung des Menschen zu zeichnen, aber es handelt sich da nur um die des Einzelwesens, nicht um die der Gesellschaft : sie spiegelt sich sehr fein ab in der Benennung der Thiere und des Weibes. Immerhin beweist das für die Richtigkeit der etwas andersartigen Beobachtung an der Kainitentafel. Der erste Mensch also ist Ackerbauer geworden und vererbt natürlich seinen Beruf auf seine Nachkommen. Sein Sohn heifst Qájin, ein Name ohne jeden bösen Beigeschmack, gewifs der Sache nach richtig in c. 4, 1 ge-

---

Akademie 1882, S. 435, Separatabdruck S. 9); doch läfst er dies den Sinn der Tafel mehr gewesen, als noch sein. Ja, auf derselben S. 84 seines Commentars sagt er — freilich über das ganze 4. Capitel : „Nur noch in untergeordneter Weise tritt in dem Stück nach seiner jetzigen Fassung auch der andere Gesichtspunkt hervor, von der Entstehung der Lebensweisen, Künste und Fertigkeiten eine Zeichnung zu geben." Wir werden, nach dem eben Gesagten, genau darauf achten, ob auch der Umfang von v. 17—24 irgendwelche Beimischung eines anderen Sinnes erfahren, oder ob er jenen ursprünglichen Sinn rein bewahrt hat.

[1]) Der Vergleich von 3, 17—19 mit 2, 15 könnte fast schliefsen lassen, dafs der Mensch mit dem Sündenfall vom Kunstgärtner zum Bauer degradirt sei, und dafs der Erzähler die Berufsarbeit schon aus dem Paradiese stammen liefse. Das לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ hat deshalb für mich immer etwas sehr Bedenkliches gehabt. Nimmt man mit Ew., Reufs, Dillm. an, dafs 2, 10—14 späterer Einschub sind, so mufs 2, 15 als Klammer dazu gehören und mit jenen Versen aus dem Urtexte entfernt werden. Vgl. dazu oben Unters. II, S. 82 f. — Schumann (Genesis hebraice et graece, 1829) neigt schon dazu, die beiden Worte für ein sehr altes Scholion zu halten, unter Berufung auf 3, 17 ff. 23; 2, 9. 16; 2, 19.

deutet. Dasselbe gilt von dem Namen seines Sohnes Chanókh, aus dem hebräischen Wörterbuch nur = חֲנֻכָּה „Einweihung“ zu deuten, der Stammbedeutung nach auch „Lehre, Belehrung“ oder concret „Lehrer“. Mit ihm gleichen Namens ist die erste Stadt, mit deren Erbauung ein Culturfortschritt bezeichnet wird.

Aber die Einführung dieser Stadt ist nicht frei von Schwierigkeiten. Das Weib Kain's gebiert den Henoch, dann heifst es weiter :

ויהי בֹּנֶה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך:

Es mufs auffallen, dafs nach ויהי das Subject fehlt, das wir doch in parallelen Stellen wie v. 19, v. 2 gewissenhaft genannt finden. Gewifs wird, wer die ersten Worte ganz unbefangen liest, unwillkürlich den Henoch als Subject der folgenden Aussage, der Erbauung einer Stadt, ansehen; erst das בנו klärt uns dahin auf, dafs Kain sie erbaut hat. Es pflegt aber ferner, wenn die Geburt des Sohnes erst gemeldet ist, nicht mehr erzählt zu werden, was der Vater, sondern was der Sohn gethan, wir müfsten also erwarten, dafs Henoch der Städteerbauer wäre, nicht Kain[1]). Darauf führt auch die Formel der Mittheilung. Das וַיְהִי בֹּנֶה וג' entspricht ganz genau dem הוּא הָיָה אֲבִי ישֵׁב וג' in v. 20 und der entsprechenden Formel in v. 21. Nur mufste dort zur Hervorhebung von Unterschied und Gegensatz der beiden Brüder das הוא vorangestellt werden, und „Vater aller Nomaden“ u. s. w. konnten jene wohl heifsen, nicht aber Kain der Vater der Städteerbauer. Endlich entspricht

---

[1]) Das ist schon Redslob aufgefallen; er bietet dafür (a. a. O. S. 33 Anm. 2) folgende mehr scharfsinnige als einleuchtende Erklärung : „Quod Jehovista non Henochum ipsum urbem sibi cognominem condidisse, sed Cainum filio ad initiandum dedicasse dicit, id ex etymologia vocabuli קין male cum קֵן, קִנֵּן comparati derivasse potest, quae quum nidum et nidificationem significent, Cainus ei nidificator fuisse visus est, qui filio urbem velut avis pullo construxerit.“

vollständig unserer Formel die doppelte Angabe in v. 2. In allen diesen Stellen ist zu übersetzen : „er wurde zu etwas“, „er ergriff das Geschäft eines“, „er ging dazu über etwas zu thun“, der Satz steht unmittelbar nach der Geburt eines Sohnes und hat jedesmal diesen Sohn zum Subject. Und das liegt in der Natur der Sache. Der Mann mufs erst seinen Beruf, seinen Erwerb haben, ehe er zeugt; was er werden soll, mufs er vorher geworden sein[1]. Das haben gewifs manche Ausleger gefühlt; sonst wäre es schwer zu begreifen, warum sie hier den Satz anders auffassen als an den übrigen Stellen. So wollte Böhmer übersetzen : „er baute gerade damals (als Henoch geboren wurde) etc.“, was Dillmann mit Recht als unmöglich zurückweist[2]. Nur scheint mir Knobel's und Dillmann's Auslegung kaum besser : „er beschäftigte sich mit der Erbauung einer solchen, baute an einer solchen; die vollständige Erbauung der Stadt durch Kain behauptet der Verf. nicht.“ Entweder er erbaute die Stadt, dann ist der Ausdruck dafür falsch, wie Dillm. zugiebt; oder er erbaute sie nicht ganz, dann mufste dies ausgedrückt werden, entweder durch ein בעיר oder durch die klare Aussage, dafs er sie nicht vollendete. Ein Unentschiedenlassen ist hier unmöglich, das „Bauen an einer Stadt“ aber sehr unwahrscheinlich, da man sich ohnehin unter „Erbauung einer Stadt“ stets etwas nur beziehungsweise Vollendetes vorstellt, und der schon der Erbauer heifst, der die ersten Schritte thut, vor allem in einer wohlgelegenen Burg den Mittelpunkt schafft und den Namen giebt. So hat gewifs Delitzsch Recht, wenn er übersetzt : „Er wurde ein Stadtbauender.“ Nur vereinigt er mit dieser richtigen Auffassung sogleich wieder die unrichtige Böhmer's : „und nannte den Namen der (im Entstehen begriffenen) Stadt u. s. w.“ Wenn das

---

1) Zu V. 22 ff. vgl. unten.

2) Etwa : וְקַיִן בֹּנֶה עִיר בְּעֵת לֶדֶת אֹתוֹ.

ויהי בנה עיר richtig wiedergegeben ist, „er wurde ein Stadterbauer“, so heiſst es nicht zugleich „er war damit beschäftigt eine Stadt zu bauen“, und andere Worte, die dies besagen könnten, sind nicht vorhanden. Auch ist damit gar nichts gewonnen. Sinn könnte das nur haben, wenn nicht die Stadt nach dem Sohne, sondern der Sohn nach der Stadt benannt wäre, wenn es hieſse : „und sie gebar einen Sohn. Kain aber war gerade mit dem Bau einer Stadt beschäftigt, und so nannte er seinen Sohn nach dem Namen der Stadt „Henoch““. Noch schöner wäre es, wenn es hieſse : „Er war eben mit dem Bau fertig geworden und bei der Einweihung der Stadt, als ihm ein Sohn geboren wurde : und so nannte er ihn „Einweihung““. Daſs er aber schon eine Zeitlang mit dem Bau einer Stadt beschäftigt gewesen, als ihm ein Sohn geboren wurde; daſs er dann diesen erst Henoch genannt, um dann nach ihm die Stadt zu nennen, hat weder verständigen Zusammenhang, noch ist es irgendwie mit dem Wortlaut zu vereinigen. Endlich aber ist es an sich auffallend genug, daſs Kain die Stadt nach seinem Sohne nennt. Erinnerte man sich einer alten Stadt חנוך, so war es natürlich, daſs man sie mit dem Namen des Patriarchen in Zusammenhang brachte : dann aber war es seine Stadt, und nicht die seines Vaters [1]). Aus allen diesen Gründen kann ich mich der Vermuthung nicht erwehren, daſs die Erbauung der Stadt ursprünglich dem Sohne, Henoch, zugewiesen war, daſs es daher am Ende lautete : כשמו חנוך statt כשם בנו חנוך. Fraglich bleibt für den Fall dieser Annahme, ob früher hinter ויהי das Subject חנוך stand, wie in den übrigen Fällen, oder ob es nachlässig ausgelassen war.

---

[1]) Vgl. עִיר שְׁכֶם 33, 18. Dort ist Sichem die Gründung der בני חמור, verhält sich, wie die Stadt zu Stamm und Landschaft, der sie angehört, und ist erst dann wie sogar חמור zum Eigennamen geworden.

Nähmen wir das letztere an, so begriffe sich leicht, wie ein Leser, der ängstlich das erste Subject von v. 17, Kain, festhielt, nun am Schlufs die Aenderung meinte vornehmen zu müssen. Ebenso, wenn das חנוך durch einen Fehler ausgefallen wäre. Will man sich zu alledem nicht entschliefsen, so mufs man absichtliche Streichung des חנוך annehmen, und es erklärte sich dann unschwer, dafs man sparsam verfuhr und kein קין dafür einsetzte. Aber dann mufs man nach dem Grunde fragen. Einen ganz einleuchtenden wüfste ich nicht anzugeben. Etwa, dafs man Henoch, den Heiligen der Sethitentafel, in späterer Zeit in der anderen Tafel am liebsten nicht handelnd auftreten liefs und die Aufmerksamkeit möglichst von ihm ablenkte? Ich kann hier nur Vermuthungen geben und nehme für die ganze Beobachtung keinen anderen Werth in Anspruch. Willkommen müfste sie denjenigen sein, die die Einheit von v. 1—16 und v. 17 ff. festhalten möchten, da nun Kain doch nicht so schroff dem Gebot oder der Vorhersage Gottes in v. 14 ins Gesicht schlägt. Aber schon v. 16b mit seinem „Wohnen im Lande Nod“ spricht trotz der möglichen appellativischen Fassung des Namens stark genug gegen jenen Vers.

Wir kommen weiter zu עִירָד, dem Doppelgänger des ירד in c. 5. Man versucht seinen Namen nach dem Arabischen als „Flüchtling“ zu deuten, und das wäre denn der erste ungünstige der Kainitentafel. Dillmann wirft sogar die Vermuthung auf, dafs dieser und die beiden folgenden Namen absichtlich von denen der Sethitentafel abgewandelt wären, damit sie einen übeln Sinn gäben[1]), giebt aber so-

[1]) Genesis, in Kurzgef. ex. Hdb., 4. Aufl., 1882, S. 84, 96. Wenn Dillmann daneben die Erweiterung der 10gliedrigen Stammtafel aus der 7gliedrigen entschieden vertritt (vgl. S. 104 und namentlich seine Abhandlung „Ueber die Herkunft der urgeschichtlichen Sagen“ S. 8 f. [434 f.]), so ergiebt sich eine sehr verwickelte Vorstellung von dem ganzen Hergang.

gleich zu, daſs sich bei Methuschael eine Absicht der Umformung nicht mehr erkennen lasse. Er beruft sich dafür ausdrücklich auf die ursprünglichen Lesarten der LXX: *Γαιδαδ*, *Μαλελεηλ* und *Μαθουσαλα*, neigt demnach doch wohl zu der Annahme, daſs die Aenderung in der Kainitentafel ganz oder theilweise später als die Uebersetzung vorgenommen sei. Von den LXX aus hat schon de Lagarde[1]), auf den Dillmann hier verweist, ursprüngliche Gleichheit auch dieser Namen zu Gunsten der Formen der Sethitentafel nachzuweisen oder wahrscheinlich zu machen gesucht. Es muſs dabei aber, wie mir scheint, scharf unterschieden werden zwischen den Ergebnissen, welche er der sorgfältigsten Textkritik verdankt, und den Schlüssen, die er, unter Hinzuziehung von allerlei Erwägungen, daran knüpft. — Die ersteren lauten für עירד dahin, daſs *Γαιδαδ* bei LXX „eigentlich ohne Variante“ überliefert sei. Das entspricht ohne Zweifel einem עירד, von den LXX עִירָד gesprochen, und dafür ist mit de Lagarde auf הירד, עיבל (vgl. weitere Beispiele bei Olshausen 181a, auch Stade 218b) zu verweisen. Aber wie damit dargethan sein soll, daſs den LXX der Name „noch aus lebendiger Ueberlieferung bekannt war“ und daſs, „wenn die Kainiten wirklich dieselben Namen tragen wie die Sethiten, *Γαιδάδ* als die älteste Gestalt von עירד und ירד gelten muſs“, vermag ich nicht einzusehen. Vielmehr beweist *Γαιδάδ* als sichergestellt zunächst, daſs bei den LXX eben so wenig volle Gleichheit der Kainiten- und Sethitentafel herrscht, wie im MT. Ist nun der von ihnen gebotene Name bis auf einen Buchstaben dem des MT gleich, und handelt es sich dabei um ד und ר, die Buchstaben, die wohl am häufigsten

[1]) Abhh. d. Kön. Ges. d. Wissensch. zu Gött. Bd. XXVI (1880), Orientalia II, S. 33 ff.

von allen verwechselt werden (vgl. gleich bei de Lagarde a. a. O. S. 37 *Θαργαλ* = חרעל), so mufs doch das Vorurtheil für den griechischen Text bereits gefafst sein, wenn man unbedingt für LXX eintreten will. Gegen sie beweist ירד in c. 5 = *Ιαρεδ* der LXX. De Lagarde mufs bei seiner Annahme drei Aenderungen vornehmen: MT in c. 4 und 5, LXX in c. 5; wir nur eine, LXX in c. 4. — Was מחויאל oder מחייאל betrifft, so ist aus de Lagarde's Mittheilungen zu entnehmen, dafs in Handschriften und Anführungen am besten bezeugt ist ein *Μαιηλ* (*Μεηλ*), daneben *Μαουιαηλ* (*Μαουηλ*, *Μαουιηλ*), das de Lagarde für origenische Correctur hält. Erst in dritter Linie kommt *Μαλελεηλ* vor. Dem entsprechend hat denn auch de Lag. in den Text der LXX (Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech. Uebers. des A. T. 1882) *Μαιηλ* aufgenommen, d. i. מחייאל. Wenn er nun dennoch *Μαλελεηλ* für die ursprüngliche Lesart der LXX erklärt (a. a. O. S. 36) und daraus auch hier schliefst, dafs ihnen die Kainitenliste nicht blofs aus dem Buche, sondern aus dem Leben bekannt gewesen sei, so kann ich da wiederum nicht folgen. Es scheine unmöglich, sagt de Lag., dafs in alter Zeit ein Sethitenname absichtlich in die Kainitenreihe übertragen sein sollte. Das „absichtlich" will ich nicht betonen, halte es aber für sehr möglich, dafs eine halb unbewufste Richtung auf fernere Gleichmachung der Listen, in denen schon eine Reihe von Namen gleich waren, sich bereits damals geltend machte, und dabei mufste die Sethitentafel das Muster abgeben. Auch für diese Gleichheit der Namen bei Sündern und Frommen der gleichen Zeit fand sich leicht eine Theorie (vgl. Delitzsch 4. Aufl. S. 174). Eine Station auf dem Wege zu *Μαλελεηλ* könnte das neben *Μαιηλ* vorkommende *Μεηλ* sein. — Ausgangspunkt und Beispiel dieser Verähnlichung glaube ich in dem dritten Namen מתושאל = *Μαθουσαλα* zu erkennen. Da im Griechischen kein Consonant einen Unterschied zwischen

beiden Namen bildet, ist derselbe von Anfang an verschwindend klein, ja ein *Μεθουσαλ* für מתושאל wäre in der Zeit der LXX schwerlich unmöglich. Leicht erfolgte hier völlige Gleichmachung, und von da aus kann dieselbe sich über den nächstvorhergehenden Namen ausgedehnt haben. Auf die inhaltliche Wahrscheinlichkeit der Entstehung der Formen des MT nach de Lagarde's und Dillmann's Annahmen werde ich bei den einzelnen Namen eingehen.

Wir kehren deshalb zu ʿIrâd zurück. Die Form hat unter den hebräischen Nominalbildungen nicht ihres Gleichen; am nächsten stehen Formen wie כִּידוֹר, קִיטוֹר, שִׁיחוֹר, שִׁלֹּחַ u. s. w.[1]). Vielleicht ist das י zu erklären durch Einsetzung aus dem parallelen ירד, gleichsam zur Auswahl zwischen beiden. Dies ist jedenfalls viel leichter, als in עירד blofs vornvocalige Aussprache von ירד zu finden. Bleibt man nun beim Stamm ערד, so giebt jeder zu, dafs die Uebersetzung „Flüchtling" nur aus dem arabischen Wörterbuche stammt. Dann aber liegt es doch weit näher, nach zahlreichen Nominalbildungen dieses Stammes (z. B. عَرْد, عَرِد, عُرُدّ, عِرْدَاد) an „hart, stark, tapfer" zu denken oder an die Stammbedeutung „wachsen, emporschiefsen" anzuknüpfen, als an die Bedeutung „fliehen", an die sich keine Nominalbildung anzuschliefsen scheint. Man sieht, dafs alle Ausleger — soweit mir bekannt — die ungünstige Bedeutung vorausgesetzt und verlangt und darum auch gefunden haben, wo die günstige viel wahrscheinlicher ist [2]).

---

[1]) Vgl. Stade, Gramm. § 216, auch 215a. Durch andere Vocalisirung nach dem *Γαιδαδ* der LXX liefse sich das Paradigma קִיטָל gewinnen. S. oben. Wäre aber auch, wie de Lagarde annimmt, עֵיְרָד als die ursprüngliche Form des Namens anzusehen, so wäre damit keine ungünstige Bedeutung des Namens gegeben, man müfste denn geradezu an غَدّ = „mit Pestbeulen bedeckt sein" anknüpfen.

[2]) Köhler (a. a. O. S. 50) schliefst denn auch, dafs Irad „sich

Entstehung aus ירד, um eine üble Bedeutung zu gewinnen, liegt gewifs so fern wie möglich. Es wäre dann ein durchsichtigerer Name entstanden.

Dasselbe gilt von dem folgenden Namen, Mechujael, nur dafs die Annahme schlimmen Sinnes hier vielleicht schon im Texte ihre Spuren zurückgelassen hat. Neben der Lesung מחויאל steht hier im Texte מחייאל, vom Qeri durch מְחִיָּאֵל ersetzt. Nun könnte ja Olshausen Recht haben, dafs die letztere Form nur durch Beschädigung des Textes entstanden sei[1]); aber die umgekehrte Möglichkeit verdient doch auch untersucht zu werden, und das wäre wohl längst geschehen, wenn nicht die Bedeutung „von Gott geschlagen“ gar zu gut eingeleuchtet hätte. Und hier kommt uns das Ergebnifs von de Lagarde's textkritischer Untersuchung sehr zu gute: dafs die beste Lesart der LXX mit der zweiten Form im hebräischen Text, mit מחייאל, übereinstimmt, weist ihr den Vorzug zu, und sehr gut würde sich dann erklären, wie Origenes später nach dem Vorgange des hebräischen Textes *Μαουιαήλ* dafür einsetzte. Nun führt de Lagarde (a. a. O. S. 36) aus, wenn die Deutung „von Gott geschlagen“ richtig sei, so beweise das gerade gegen die Ursprünglichkeit der Form. Denn einmal werde der frechste Gottesleugner sicher nicht ein neugeborenes Kind „von Gott geschlagen“ nennen, sodann sei מחה „er schlug“ ein Aramaismus, hätte demnach nur von einem ganz späten Hebräer, dem aramäisch Muttersprache war, gebildet werden können. Was den ersten Einwand betrifft, so ist doch darauf hinzuweisen, dafs es sich hier nicht um rein geschichtliche Namen handelt und darum — wenn einmal

---

sogar vor seinen eigenen Stammgenossen flüchten mufste, also selbst deren Rache durch schwere Uebelthat herausgefordert haben wird.“

[1]) Lehrb. S. 116 f., 623 f. Monatsber. d. Berl. Academie 1870, S. 381.

eine bestimmte Ansicht von den Personen vorliegt — die Namen auch reden dürfen in einer ihren Trägern nicht willkommenen Weise (vgl. z. B. מַחְלוֹן und כִּלְיוֹן im B. Ruth). Auf den zweiten Einwand hat schon Dillmann in der 2. Aufl. Rücksicht genommen, indem er jetzt neben „von Gott Geschlagener“ das gut hebräische „von Gott Vertilgter“ (besser „Getilgter“) zur Wahl stellt. Aber immer mufs dabei die böse Bedeutung der Kainitennamen vorausgesetzt werden. — Gegen alles dies ist Folgendes zu bemerken. מחייאל ist ursprünglich : da man es neben מחויאל im Texte hat stehen lassen, mufs es eben so verstanden worden sein. Das aber setzt, wie auch de Lag. richtig bemerkt, aramäisches Sprachverständnifs, die Form קְטִיל für קָטוּל voraus. Es ist dann מחויאל an erster Stelle eingesetzt worden, um vom Hebräischen aus das Verständnifs der aramäischen Form zu erleichtern. Nebenbei mag auch der Reim mit dem folgenden מתושאל das Seinige dazu gethan haben, während gerade der letztere die Entstehung von מחייאל aus מחויאל sehr erschwert. Damit ist für מחויאל der aramäische Sinn „von Gott geschlagen“ bestätigt, zugleich aber das späte Entstehen dieser Deutung bewiesen, das Entstehen zu einer Zeit, wo die Bosheit der Kainiten Glaubenssatz und eine günstige Deutung des Namens unmöglich geworden war. Eine solche aber liegt ohne diesen Glaubenssatz auf der flachen Hand. Nicht an den Stamm מחה, sondern an den Stamm חיה ist anzuknüpfen. Darin ist Philo schon den neueren Auslegern überlegen gewesen, so sonderbar sein *απο ζωης θεου* = מְחַיֵּי אֵל (vgl. Hieron. „ex vita deus“) lautet. Ehe ich dies aus de Lagarde's Mittheilungen (a. a. O. S. 35) erfuhr, stand mir schon die Lesung מַחְיִיאֵל oder מְחַיִּיאֵל „Gott giebt (gab) mir Leben“ oder „Gott erhält mich“ fest (vgl. Olsh. Gramm. 277e S. 615); beide Lesungen könnten auch wohl ohne Object gefafst werden : „Gott giebt Leben“ u. s. w. (vgl. Olsh. 277h a. E. und besonders den

Eigennamen מְהֵיטַבְאֵל Gen. 36, 39). מַחְיָאֵל ist genau gleich dem *Μαιηλ* der LXX. Hoffentlich kommt damit der „von Gott Geschlagene" endlich aus der Welt, wie andererseits jeder Grund wegfällt, מהללאל auch in die Kainitentafel einzuführen.

Was Methuschaël betrifft, so glaubte ich bisher, es sei eine ungünstige Deutung dafür noch nicht einmal versucht worden, und hatte deshalb schon meinerseits den Liebhabern die Aussprache מְחוּשָׁאֵל empfehlen wollen. Nun sehe ich, dafs mir darin Redslob bereits zuvorgekommen ist. Ohne ausdrückliche Annahme dieser Vocalisation erklärt er die zweite Hälfte nach שאול „fodina, sepulchrum, profundum, abyssus", und so den Namen als „in abyssum detrusus, pessum datus, in mari sepultus". Dafs שׁאל dann nur in dem Sinne „Unterwelt, Hades" zu nehmen wäre, nicht als Meerestiefe, ist klar, und läfst sich durch Jona 2, 3 nicht widerlegen. Der Name würde daher so gefafst wohl gar zu deutlich sein. Mit Redslob's Theorie wird auch dieser Versuch fallen müssen. Bleiben wir aber bei Methuschael, so ist eine ungünstige Deutung gewifs unmöglich, und ob man den Namen dann als „Gottesmann" oder „Bittmann" (besser wohl „Erbetener", d. i. von Gott) fassen will, ist für unsere Untersuchung gleichgültig[1]).

Es erübrigt noch die Gruppe Lemekh's, seiner Weiber und Söhne, besonders wichtig, weil sie durch das alte Lemekh-Lied gehalten und gestützt ist. Ueber die Bedeutung des Namens ist oben bereits gesprochen; es liegt, dem Liede entsprechend, gewifs etwas Gewaltthätiges darin, mindestens ein „Krieger" oder „Ueberwinder." Dafs aber

---

[1]) Das Erstere = assyr. mutu-scha-ili würde auf ferne Herkunft und vielleicht (s. Lenormant a. a. O. I. 1. S. 263 Anm. 1) auf sehr alte Entlehnung, bezw. Ueberlieferung hinweisen. Die darin enthaltene Relativpartikel .שֶׁ dürfte jedenfalls nur dann für deren Möglichkeit im Pentateuch angeführt werden, wenn man Bildung des Namens durch den Verfasser annehmen wollte.

damit etwas Böses ausgesagt, dafs Lemekh damit als Vertreter eines bösen, gottverfluchten Geschlechtes hingestellt werden sollte oder nur könnte, ist durchaus nicht zuzugeben. Denn mit dem Lemekh-Liede selbst ist der Name in graues Alterthum hinaufgerückt, und je älter beides ist, um so weniger ist an ein Verdammungsurtheil gegen gewaltsame Selbsthülfe zu denken. Eben so wenig aber an Verdammung oder ungünstige „Beurtheilung der durch ihn eingeführten Polygamie.“ Wenn Lemekh in dem alten Liede zwei Weiber anredete, so hatte er eben zwei, und selbst ein Erzähler, der ihn als Frommen und Heiligen hätte darstellen wollen, konnte in diesem Falle nicht mehr thun als hier geschieht : schlicht erzählen, dafs er zwei Weiber nahm, ohne irgend welchen Ausdruck der Mifsbilligung. Der letztere aber dürfte unmöglich fehlen, wenn derselbe Schriftsteller den ersten Eintritt der Vielweiberei in die menschliche Gesellschaft als Versündigung und Verfall hätte schildern wollen, der später ohne eine Spur solcher Mifsbilligung von Jacob's zwei Weibern erzählt. Die hohe, nur für die Monogamie in vollem Mafse gültige Anschauung von der Ehe, die er im 2. Capitel kundgiebt, ändert daran nichts : der Verfasser berichtet hier wie späterhin ihm überlieferte Thatsachen, und schweigt er dazu, so hat er um so sicherer die ihm zugänglichen Folgerungen daraus nicht gezogen. Nicht anders steht es mit Rache und Gewalt. Das Lemekh-Lied spricht es mit dürren Worten aus, dafs nicht erst im siebenten Geschlechte der Menschheit, sondern bereits im zweiten die Rache als selbstverständlich ausgeübt wurde, oder gedacht wird. Von einer Mifsbilligung ist auch dabei nicht die Rede (vgl. das Gegentheil 3, 9 ff., 4, 6 ff., 6, 5 ff.), und diese Lücke darf nicht aus unserem Bewufstsein ergänzt, sondern mufs aus der Sache und dem Bewufstsein des Verfassers begriffen werden. Vor allem aber wird jeder Grund, das Liedchen von eingerissener Sittenverderbnifs zu deuten, wegfallen,

wenn sich nachweisen läfst, dafs es einen anderen Sinn hat, dafs es zu den Culturfortschritten in Beziehung gesetzt ist, die in V. 17. 20. 21. 22 berichtet sind [1]).

---

[1]) Jene Ausbeutung der Vielweiberei und des Racheliedchens findet sich schon seit Tertullian (de exhort. cast. cap. 5 i. f.) und vielleicht noch früher fast überall. Erbaulich redet neuerdings davon Lenormant (a. a. O. S. 190) „Condamnation de la vengeance et de la polygamie, telle est ici la leçon morale du texte, et c'est dans cette leçon que le chrétien, qui ne peut certes pas voir dans le farouche chant de Lemech des paroles révélées, reconnaît l'inspiration qui a guidé l'écrivain sacré quand il a recueilli dans son livre cette vieille tradition héroïque et en partie mythique.“ Zu einer ganzen Predigt erweitert finden sich diese Gedanken bei H. Zschokke (Die biblischen Frauen des Alten Textaments. Mit fürstbischöflicher Approbation. Freiburg i. Breisgau 1882). Ich kann mir nicht versagen, die Stelle hier anzuführen, sie darf wohl als ein besonders schlagendes Beispiel von Bibelaus- und -eindeutung gelten. Vgl. S. 50 f.: „So beginnt also das kainitische Geschlecht mit einem Brudermörder und schliefst mit einem Mordliede. Lamechs Generation schwelgt in Ueppigkeit, Musik und Gesang. Das erste in Poesie gekleidete Lied ist also nicht dem Lobe Gottes, sondern der Verherrlichung der Mordwaffe, der Selbstvergötterung geweiht. Von diesem stolzen, übermüthigen Geschlechte, welches in Lamechs Familie den Höhepunkt der Gottlosigkeit erreicht, und welches auch keine bleibende Zukunft hat, geht Moses zu den gottesfürchtigen Nachkommen Seths über; während er bei diesen blofs bemerkt, sie haben Söhne und Töchter gezeugt, und kein Weib namentlich anführt, werden in der kainitischen Linie (Lamech) die Weiber, ihre Reize und Künste, angegeben, ohne Zweifel, um zu zeigen, dafs nicht blofs in die männlichen, sondern auch in die weiblichen Kreise, mithin in das ganze Familienleben derselben, die Gottlosigkeit und der Weltsinn eingedrungen seien, und dafs die kainitischen Frauen auch bald die Sünde in das sethitische Geschlecht verpflanzten. Nur ganz verweltlichte und sinnliche Frauen waren im Stande, eine Bigamie einzugehen, welche ihre sittliche Würde herabdrückte. Die kainitische Linie schliefst mit einem Weibe (Naama) ab, welche durch ihren Namen die fleischliche Wollust kennzeichnet, die in diesem Geschlechte herrschte, vielleicht zum Zeichen, dafs die Sünde des ersten Weibes ganz besonders im weiblichen Geschlechte der Kainiten fortwucherte, zur Reife gebracht wurde und auch das Gottesgeschlecht bis auf einen winzigen Rest in die Tiefe des Verderbens hinabzog.“ Für ein Werk, das (nach der Vorrede)

Und dieser Nachweis läfst sich führen, wie das längst bemerkt und neuerdings fast allgemein anerkannt ist. Das Liedchen hängt auf's innigste zusammen mit der Erfindung des Schmiedens der Metalle, d. h. vor allen Dingen geschmiedeter Waffen, wie sie dem Sohne Lemekh's Tubal-Qajin in v. 22 zugeschrieben wird [1]). Erkennt man das aber an, so soll man auch für den Sinn des Liedes den richtigen Schlufs daraus ziehen. Das Schmieden des Eisens ist gelungen, das erste Schwert oder der erste Streitkolben daraus verfertigt; die Waffe in der Hand schwingend tritt Lemekh zu seinen Weibern und rühmt sich triumphirend des errungenen Vortheils, der Sicherung gegen jeden Angriff, jede Vergewaltigung. Diesen Vortheil kann und mufs er gleich bei der Erfindung erkennen, er wird nicht erst hingegangen sein, um zur Probe einen Mann und ein Kind zu erschlagen. Nicht die Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit ist Gegenstand des Rühmens; nicht um vollzogene Rache handelt es sich, sondern um gelobte. Darum ist allerdings, wie einige Ausleger gethan (z. B. Redslob [2]),

---

„nicht einfache Lebensbilder oder Lebensskizzen nach Art einer biblischen Geschichte, sondern vielmehr Abhandlungen wissenschaftlicher Natur", „für Theologen", geben will, ist diese Ausführung gewifs keine kleine Leistung. Man wird mir daher jede weitere Rücksichtnahme auf dasselbe gerne erlassen.

[1]) Verwirrend wirkt es, wenn hier auch die übrigen Erfindungen herangezogen werden, vgl. noch Dillm. 2. Aufl. S. 99 f.

[2]) Seine Auslegung des Lamech-Liedes (a. a. O. S. 4 f. Anm. 4) verdient Erwähnung und Widerlegung. Er weist die Beziehung auf die Erfindung der Waffen ab, und geht dann von dem יֻקַּם קָיִן aus. Das mufs nach v. 15 Blutrache für den erschlagenen Kain sein, also ebenso auch in v. 24 Rache für Lamech. Somit rühmt er sich der drei Söhne gegenüber den Müttern, die sie geboren. Er könne nun für die kleinste Beleidigung sich durch den Tod des Beleidigers rächen, weil niemand ihn dafür strafen werde aus Furcht vor den drei Bluträchern. So scharfsinnig das ist, so sicher unrichtig. Denn 1) von dem Liede ist auszugehen, nicht von v. 15. 2) In v. 23 und 24 mufs von derselben Rache die Rede sein, weil die Verhältnisse

E. Meier, Delitzsch, Keil), das Perf. הרגתי zu übersetzen : „ich tödte“ = „ich werde tödten“, als Ausdruck des festen, unabänderlichen Entschlusses und Gelöbnisses [1]). Das ergiebt sich aus allem Weiteren. Nicht als thatsächlich empfangen stehen Wunde und Strieme da, sondern nur um das Verhältnifs der empfangenen Verletzung zu der Vergeltung ebenso zu bezeichnen, wie die Zahlen im folgenden Verse. Ebenso sind „Mann“ und „Kind“ nicht bestimmte Personen, die ihn angegriffen, die er erschlagen hat — das würde ganz anders ausgedrückt sein —, sondern sie stehen völlig allgemein als Gattungsbegriffe von bestimmter Höhe des Werthes. Siebenundsiebenzig Wunden gelten einen Mann, siebenundsiebenzig Striemen gelten ein Kind : das wäre der ins Grob-Kaufmännische übersetzte Sinn der Worte. Es ist darum auch ganz falsch, ילד mit „Jüngling“ oder dgl. zu übersetzen, wozu die Meinung geführt hat, dafs der Beleidiger getödtet worden sei, der doch eben kein Kind sein könne. Es mufs vielmehr gerade auf den wesentlichen Unterschied zwischen איש und ילד der Nachdruck fallen. Heifst doch auch ילד niemals wie etwa נער ein kräftiger Bursche oder Jüngling; alle dafür angeführten Stellen beruhen auf Mifsverständnissen. — Dem entspricht endlich das Imperfectum יקם, mag es nun richtig passivisch = rückbezüglich punktirt oder יֻקַּם zu lesen sein, sodafs man es später nach v. 15 gedeutet hätte. „Denn siebenfach wird Kain gerächt“, pflegt man v. 24 zu übersetzen, und doch giebt das nicht den mindesten Sinn. Es

parallel sind. 3) Das Mittelglied : „man wird mich nicht dafür strafen“, dürfte nicht fehlen. 4) Der Gedanke selbst, dafs die Blutrache aus Furcht vor schwerer Vergeltung unterbleiben könne, ist nicht wahrscheinlich.

[1]) Die Möglichkeit wird von Dillmann in Abrede gestellt; doch vermag ich nicht einzusehen, warum die wohl belegten Angaben der Grammatiken (Ewald 135 c, Gesenius 126, 4, Müller Schulgramm. 375, 1. a) hier nicht gelten sollen.

würde doch voraussetzen, dafs Kain noch lebte. Daran kann unsere Tafel, anders als die der Sethiten in c. 5, nicht denken: und lebte Kain, der Ahne noch, so würde doch wohl Lemekh ihm die Wohlthat seiner Waffen zu Gute kommen lassen. „Ist Kain gerächt worden" oder „hat er sich gerächt", würde הֻקַּם oder נִקַּם nothwendig verlangen. „Sollte Kain gerächt werden", so möchte der übersetzen, der davon überzeugt ist, dafs das Lemekh-Lied sich auf v. 15 zurückbezieht. Das alles aber geht nicht an. Vielmehr mufs das כִּי den Vordersatz, das וְ den Nachsatz einleiten[1]), eine Wechselbeziehung, die hier um so näher liegt, als in dem „Mann: Wunde", „Kind: Strieme", „7 mal: 77 mal" diese Vergleichsform als das Grundgesetz des ganzen Liedchens erscheint. Da ferner die Erfindung der Metallwaffen die Möglichkeit überlegener Abwehr und Vergeltung schafft, so mufs mit der Möglichkeit in vergangener Zeit der Vergleich gezogen werden. Dazu pafst das Imperfectum יֻקַּם sehr gut, ja es bietet den einzigen knappen Ausdruck dafür[2]). Die Uebersetzung mufs deshalb lauten:

Wenn (wo) Kain 7 fach rächen konnte,
So (da) Lemekh 77 fach.

Das heifst: „Mein Ahne Kain war doch auch ein gewaltiger Mann, den man nicht ungestraft verletzen durfte: mit diesen Waffen aber werde ich ein weit gröfserer Held und gefürchteterer Feind sein." Weder von ihm noch von Kain ist damit im Sinne des alten Liedchens besondere Ruchlosigkeit oder Rohheit ausgesagt. Die gewaltige Vermehrung der menschlichen Kraft durch die Metallwaffe ist darin verherrlicht, die Benutzung einer Erfindung von grofsartiger Bedeutung zu ihrem erlaubten Zweck allein hervorgehoben. Und wenn die Waffen nur zur Ver-

---

1) Vgl. Müller (Schulgramm.) § 537, 521 c. Ew. 355 b, a. E.
2) Vgl. Müller § 379 2 a und Anm. d.

geltung böslichen Angriffs, nicht zu eigener Gewaltthat verwandt werden, mufs man wahrlich zufrieden sein.

Dafs gerade Kain genannt ist, könnte dahin gedeutet werden, dafs von ihm besondere Heldenthaten erzählt wurden. Möglich, und es stände unserer Erklärung nicht im Wege. Aber eben so gut kann er blofs als Urältervater erwähnt sein, über den keine Erinnerung zurückreichte. Als solcher mufste das ein grofser Held sein, und zugleich war die neueste Zeit und ihre Errungenschaften gerade mit der ältesten zu vergleichen. Daraus würde folgen, dafs zur Zeit der Entstehung des Lemekh-Liedes der Stammbaum noch nicht über Kain zurück zu Adam hinaufstieg, und das hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Denn Adam gehört nicht dem Volksbewufstsein, sondern dem System an, ist kein Einzelwesen und sein Name kein Eigenname, sondern Vertreter der Gattung und sein Name der Gattungsname „der Mensch“. Erst der Grundschrift blieb es vorbehalten, einen Mann mit dem Eigennamen Adam (אדם statt האדם) daraus zu machen, und das ist keiner der schwächsten Beweise dafür, dafs sie später ist als diejenige Schrift, in welcher die Paradiesesgeschichte stand [1]).

Nehmen wir nun ferner an, dafs die im Besitze des Volkes Israel befindliche Stammtafel niemand anders als seine eigenen Verfahren nennen will, so wäre hier Abstammung Israel's von Kain als dem Urahnherrn ausgedrückt, und ging man dann denkend bis auf die Schöpfung

[1]) Vielleicht hatte die Grundschrift schon einen Vorgänger in dem Verfasser von 4, 25 : mir ist es wahrscheinlicher, dafs R in dem von ihm aufgenommenen Fragmente, das an sich zur Ueberleitung auf c. 5 bestimmt war, auch den Namen dem seiner „Grundschrift“ in c. 5 angepafst hat. Vgl. darüber Unters. V. — Natürlich ist in 3, 17 וְלָאדם, in 3, 21 לָאדם zu lesen; in 2, 20 kann 'וְלָא richtig sein, wenn nicht mit Olshausen (Monatsber. der Berliner Ac. der Wiss. Juni 1870) והאדם zu verbessern ist.

zurück, so blieb über ihm nur noch ein Name möglich, der Gattungsname „der Mensch“. Bei der ethnologischen Bedeutung des Namens Kain, die gerade neuerdings so oft herangezogen ist, giebt das viel zu denken; doch brauche ich darauf hier nicht einzugehen. —

Ich kehre zu dem Lemekh-Liedchen zurück. Man könnte durch den eröffneten Ausblick versucht sein, dasselbe in die fernste Urzeit zurückzuverlegen, es wirklich von dem gesungen sein lassen, der — in der Heimath des Volkes Israel — Metallwaffen erfand oder auch zuerst in die Hände bekam. Unmöglich wäre das nicht, doch bleibt die andere Möglichkeit, daſs es später — aber sicher noch in sehr alter Zeit — diesem Ahnen in den Mund gelegt ward, jedenfalls offen. Aelter aber als das Buch, in dem es steht, als die Stammtafel, zu deren Belebung es verwendet ist, muſs das Stück sein. Daraus folgt, daſs die Stelle, an der es steht, uns nicht unbedingt binden kann. Aus dem Zusammenhang muſs jetzt entnommen werden, daſs Lemekh's Sohn Tubal-Kain das Schmieden und damit die Waffen erfunden hat; daſs diese Erfindung seinem Vater zu gute kam und ihm zu dem überlieferten Liede Veranlassung gab. Von dem Allen aber steht in dem Liedchen nichts zu lesen. Die Zuhörerschaft Lemekh's bilden nicht die Söhne und nicht sie mit, sondern nur seine beiden Weiber. Die Waffen sind freilich auch nicht erwähnt; aber die Fähigkeit, die gewaltig gesteigerte Kraft, deren er sich rühmt, lassen darauf mit Sicherheit schlieſsen, und die Nichterwähnung erklärt sich aus der dramatischen Haltung des ganzen Stückes. Dennoch müssen wir daraus schlieſsen, daſs das Liedchen auch auſserhalb der Stammtafel, in seinem Sonderdasein, stets von einem erklärenden Berichte muſs begleitet gewesen sein, der dann mit einem ויאמר zu dem Liedchen selbst überleitete. Nur daſs darin der Sohn als Erfinder der Metallwaffen genannt gewesen, läſst sich auſserhalb der

Stammtafel gewifs nicht annehmen, auch wäre das im Liede sicherlich mit zum Ausdruck gekommen. Aus ihm aber läfst sich unmöglich entnehmen oder auch nur argwöhnen, dafs Lemekh die Erfindung, die Waffe, einem Anderen verdanke. Er rühmt sich, nicht den Sohn, der doch erwachsen sein mufs und sich der Waffe bedienen kann. Er ruft nicht Zilla allein, die Mutter des Erfinders, sondern seine beiden Weiber, seinen Hausstand, zu Zeugen an. Daraus scheint mir hervorzugehen, dafs das Liedchen und demnach die Ueberlieferung nicht Tubal-Qajin, dem Sohne Lemekh's, sondern diesem selbst die Erfindung geschmiedeter Waffen zuschrieb.

Fraglich kann nur bleiben, ob die Umgestaltung jener Sage, wie sie demnach in unserem Texte vorliegen würde, schon der ursprünglichen Gestalt desselben angehört oder ein Stück seiner Geschichte bildet.

Eine sichere Antwort wird darauf nicht zu geben sein. Auch ich mufs die Möglichkeit offen lassen, dafs das Streben, jedem der drei Zweige, in die sich der Stamm Lemekh spaltet, etwas besonderes mit auf den Weg zu geben, jeden zum Vater einer Beschäftigungsweise zu machen, bereits bei der ersten Einordnung des Liedchens dazu führte, dafs man den Kranz des Vaters seinem dritten Sohne aufsetzte und dann das Liedchen, das doch einmal in keines Anderen Mund pafste, so gut es ging nachhinken liefs.

Aber mancherlei veranlafst mich doch, auch der anderen Möglichkeit nachzugehen. Der Text ist in v. 22 in gar zu zweifelhaftem Zustande. Dafs sich Tubal-Kain damit beschäftigt habe, alle Erz- und Eisenarbeiter zu hämmern, darf man doch unmöglich annehmen; und doch läfst sich dem Texte ohne Verrenkungen kein anderer Sinn abgewinnen. Schumann (a. a. O. S. 97) will die Worte fassen: „fabrum omnium fabrorum i. e. primum, parentem fabrorum etc.“, also superlativisch. Dem steht der Wechsel

des Wortes, das כל, der Singular חרש im Wege: wir müſsten erwarten חֹרֵשׁ חֹרְשֵׁי נח׳. Andererseits stehen die drei letzten Worte, חרש נחשת וברזל, so sonnenklar genau entsprechend neben dem ישב אהל ומקנה in v. 20, dem תפש כנור ועגב in v. 21, das Part. insbesondere noch neben dem לטש desselben Verses und dem בנה in v. 17 (vgl. auch v. 2), daſs es nicht sächlich gemeint sein kann, abgesehen davon, daſs dann die nächste Bedeutung wäre „was Erz und Eisen schneidet." Aus demselben Grunde verbietet es sich, חֶרֶשׁ zu lesen, zudem ist das Wort im Sinne „Geräth, Werkzeug" nicht nachzuweisen. Dagegen tritt für „Arbeiter, Schmied" ein: חֹרֵשׁ נחשת Kön. I, 7, 14, sowie חָרַשׁ ברזל Jes. 44, 12, לְחָרָשֵׁי ב׳ Chron. II, 24, 12. Dem letzteren Umstand wird eine Erklärung gerecht, die ich bei Tiele (1836, S. 134) finde — ob noch anderswo, wie mir vorschwebt, weiſs ich nicht. Er löst das כל vom Folgenden ab und übersetzt: „der hämmerte allerlei und schmiedete Kupfer und Eisen." לטש כל soll dann die vielen miſslungenen Versuche bezeichnen, das Folgende die Erfindung. Zu letzterem genügt die bloſse Apposition in keinem Falle, auch die Vorstellung, wie er Alles hämmert, ist unzulässig. — Bei diesem letzten Versuche in ganz besonderem Grade, bei allen aber sehr störend macht sich ferner bemerklich das Fehlen des הוא היה aus v. 20. 21 = ויהי in v. 17; daneben das Fehlen des אבי aus v. 20. 21, der doppelte Name תובל קין gegenüber יבל und יובל, endlich das im Grunde nicht ausreichend klare לטש. Die alten Uebersetzungen helfen sich jede so gut wie sie können und bringen durch Weglassung, Zusatz, Umstellung jede einen erträglichen Sinn heraus: bei den meisten wird man hier nothgedrungene Selbsthülfe annehmen müssen. Dillmann will nach לטש ein אבי einsetzen. Dann aber wäre הלטש wünschenswerth, wenn man ihn nicht zum Hämmerer des Vaters u. s. w. machen wollte. Olshausen hält לטש für „Glossem zu חרש, welches in die Stelle einge-

drungen ist, wo ehemals die Worte הוּא הָיָה אֲבִי gestanden haben werden“, und Delitzsch neigt zur Annahme dieses Vorschlages. Aber לטשׁ ist für ein Glossem doch wohl zu ungewöhnlich, zumal das חרשׁ נ׳ וב׳ so klar ist, die ganze Annahme sehr gewaltsam. Gewifs wäre gerade an dieser Stelle ein הוא היה אבי besonders sicher vor dem Untergang gewesen, da es durch die Parallelstellen in v. 20. 21 geschützt wurde.

Mir ist vielmehr die grofse Unklarheit des Abschnittes, die starke Abweichung der Form an einer Stelle, die das Schema verlangte, ein Fingerzeig, dafs hier fremdes Gut eingefügt ist. Der Sinn der folgenden Verse verlangt, dafs Lemekh selbst, nicht sein Sohn, der Schmied und Erfinder der Waffen sei: vielleicht stecken eben in den fraglichen Worten die Reste eines früheren Textes, der diesen Sinn ausdrückte. Nach v. 17 und v. 2 würden wir dafür den Wortlaut erwarten: וַיְהִי לֶמֶךְ חֹרֵשׁ נְחשֶׁת וּבַרְזֶל, denn vor den letzten Ausläufern kann das „Vater der u. s. w.“ nicht eintreten, das wir richtig bei Jabal und Jubal finden, bei Tubal-Kain vermissen. Nun bieten die LXX den zusammengesetzten Namen nicht, sondern nur seinen ersten Theil, dem der beiden Brüder entsprechend. Der Text lautet: . . . *Θοβελ· καὶ ἦν σφυροκόπος χαλκεὺς χαλκοῦ καὶ σιδήρου*. Das *σφυροκόπος* entspricht deutlich dem לטשׁ; כל ist weggelassen, möglicherweise nur aus Verzweiflung, obgleich nicht zu übersehen ist, dafs alle anderen Uebersetzungen es behalten — aber woher das *καὶ ἦν*. Man könnte das auch für einen Nothbehelf halten. Indessen bedurfte es doch gerade dessen am wenigsten, da die Apposition ausreichte; wenn das aber nicht so schien, warum dann nicht das *οὗτος ἦν*, das hier verlangt und von den LXX in v. 20. 21 gewissenhaft gegeben wird? Dagegen finden wir das *καὶ ἦν* als Uebersetzung des ויהי in v. 17 und ebenso *καὶ ἐγένετο* in v. 2. Hier aber steht das *καὶ ἦν* an Stelle des ausgelassenen קין, und so tritt neben dies

קין die Lesart ויהי, von der nicht eben wahrscheinlich ist, dafs die LXX sie auf eigene Verantwortung dafür eingesetzt hätten [1]). Stehen sich diese beiden Worte (bei Gleichheit des zweiten Buchstabens und der grofsen Aehnlichkeit des ו und ק in der althebräischen Schrift) nahe genug, um die Entstehung des einen aus dem anderen möglich erscheinen zu lassen, so dürfen wir nun auch das von den LXX beibehaltene לטש neben למך stellen. Die Zahl der Buchstaben und der erste in beiden Worten sind sich gleich, die beiden folgenden keineswegs besonders unähnlich [2]). Lassen wir dann ferner das כל mit LXX weg, das nach לטש doch sicher nicht ursprünglich ist, so erhalten wir genau den oben keineswegs willkürlich vorangestellten Satz : ויהי למך חרש נחשת וברזל. Man denke sich diesen Satz nach v. 19 stehend, an ihn sich anschliefsend v. 23 und 24, dann 20—22 nach Streichung des versetzten Stückes, so ergäbe sich der denkbar schönste Sinn und Zusammenhang. „. . . . Methuschael zeugte den Lemekh. Und Lemekh nahm sich zwei Weiber u. s. w. Und Lemekh wurde Arbeiter in Erz und Eisen, und es sprach Lemekh zu seinen Weibern : u. s. w. Und Ada gebar u. s. w. Und Zilla gebar auch den Tubal, und die Schwester Tubal's war Naama.“ So die beste Anordnung. Aber freilich, der jetzige Text liefse sich daraus nur durch sehr absichtlichen Eingriff erklären, nur durch das Bedürf-

---

[1]) Immerhin mag an die grofse Aehnlichkeit zwischen *χαιν* = קין und *χαιηv* erinnert werden. Unmöglich wäre es nicht, das letztere aus dem ersteren entstehen zu lassen; aber wie erklärt sich dann das Fehlen eines entsprechenden Wortes, oder vielmehr einfach des *Καϊν*, in 22 b und das der Varianten in alten Handschriften?

[2]) Von dem כ des Mesa-Steines und der Siloah-Inschrift braucht man nur den langen, unter die Linie reichenden Strich wegzunehmen, um ein ziemlich deutliches ש zu erhalten, und nach Vollzug derselben Operation kann das מ der Siloah-Inschrift und verwandter Schriftarten dank dem senkrechten Kreuzstrich allenfalls für ein ט gelten; an dem der runde Abschlufs oben und unten fehlt.

nifs, dem dritten Bruder auch einen Wirkungskreis zu geben und so das Ebenmafs herzustellen. Dann wäre zwar durch die Einfügung jenes Gliedes in v. 22 die Versetzung der Verse 23 und 24 bedingt und nothwendig, weil Lemekh erst nach der Erfindung der Metallwaffen sein Triumphlied singen konnte; aber schwer zu begreifen wäre, warum man sich in dem לטיש so streng an die ursprüngliche Textgestalt gebunden, warum man sich mit einem so ungenügenden Zusammenhang zufrieden gegeben hätte. Dafs die jetzigen Worte durch Aehnlichkeit noch den ursprünglichen Sinn errathen lassen, wäre von keinerlei Werth.

Anders stellt sich dies alles, wenn man annimmt, dafs das Lemekh-Lied schon von Anfang an an das Ende der Stammtafel gesetzt wurde[1]). In v. 22 f. hätte es dann geheifsen: וְצִלָּה גַם־הִיא יָלְדָה אֶת־תּוּבַל וַאֲחוֹת תּוּבַל נַעֲמָה וַיְהִי לֶמֶךְ חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל וַיֹּאמֶר לֶמֶךְ לְנָשָׁיו וגו׳. Dann lag die Annahme, dafs das Gewerbe, von dem geredet wurde, das des letztgenannten, Tubal's, sein müsse, aufserordentlich nahe; es brauchte nur das למך undeutlich geworden zu sein, um es zum לטש umzugestalten, oder das letztere konnte auch durch Vermuthung erschlossen werden; dann wurde folgerichtig die Angabe vor die Nennung der Schwester, an ihren Träger heran, verschoben, und — der volle Text, den die LXX voraussetzt, war gewonnen.

Vielleicht ist es dabei noch viel einfacher hergegangen. Wenn man erwägt, dafs der Name des ersten Weibes,

---

[1]) Das widerspricht allerdings der berechtigten und oben vorausgesetzten Gewohnheit, das „Werden" des Mannes vor die Zeugung der Kinder zu setzen. Aber das Lied setzt für den Augenblick der Erfindung der Waffen schon zwei Weiber Lemekh's voraus und es hätte gewifs einer sehr künstlichen Ueberlegung bedurft, um nur die Stelle zwischen der Verehelichung Lemekh's und der Geburt des ersten Sohnes als möglich erscheinen zu lassen. Die Länge des Stückes, das mitgetheilte Liedchen konnten der Anhängung am Schlufs zur Empfehlung dienen.

חַוָּה — nirgends im A. T. aufser Gen. 3, 20 und 4, 1 genannt, an erster Stelle sicher Glossem nach der zweiten, die in einem vielfach überarbeiteten Zusammenhang steht — dafs dieser Name danach keiner ursprünglichen Textesgestalt angehört und, da er auch der Grundschrift unbekannt ist, vielleicht erst sehr spät eindrang [1]); wenn man ferner erwägt, wie leicht es schon dem Buche der Jubiläen wird, die Namen der sämmtlichen Patriarchenfrauen mitzutheilen; dafs übrigens aber bis auf Abraham hin aufser den zweien, die in dem Lemekh-Liede verewigt waren, im hebräischen Texte sonst kein einziger Frauenname sich findet — so liegt der Schlufs wohl ziemlich nahe, dafs auch der Name der Tochter Lemekh's spätes Gut und Einschiebsel ist. Wenn also Dillmann sagt, „die Liebliche" habe „sicher in dem Sagenkreis, aus dem der Verf. schöpfte, eine nicht unwichtige Stelle gehabt", so halte ich es für mindestens ebenso möglich, dafs der Name zuerst, und der noch erst spät gebildet worden. Dafs die späteren Quellen so viel, so verschiedenes und zum Theil so wunderbare Dinge zu berichten wissen [2]), spricht nur für diese Annahme, weil es eine Lücke, ein unbefriedigtes Bedürfnifs beweist; und der Name ist der denkbar abstracteste und leichtest erfundene, da er genau das aussagt, was naturwüchsiges Denken von einem jungen Weibe vor allen Dingen erwartet und verlangt. Aber freilich mufs ich daneben die Möglichkeit offen lassen, dafs eine נעמה irgendwie oder -wo in jetzt verlorenem Zusammenhang bereits vorlag. Warum sie gerade hier eingefügt wurde, ist leicht zu errathen oder zu vermuthen. Der Stammbaum berichtete von drei Söhnen Lemekh's, der gesetzmäfsigen Zahl am Ende eines Weltalters [3]); das Lied nannte zwei Weiber

[1]) S. jedoch unten Unters. VII.
[2]) Vgl. Dillmann, 2. Aufl.
[3]) Vgl. Sem, Ham, Japhet; Abram, Nahor, Haran.

Lemekh's. Das nöthigte, die Söhne auf die beiden Weiber zu vertheilen, und damit fielen unausbleiblich der ersten zwei, der zweiten nur einer zu. Wünschte man später das Gleichgewicht hergestellt zu sehen, so konnte dies nur durch Anfügung einer Tochter geschehen, an die eines Sohnes war nicht zu denken[1]). — Nehmen wir diesen Hergang an und entfernen wir demgemäſs das *ἀδελφὴ δὲ Θοβελ Νοεμμα,* so ist jede Schwierigkeit für die Entstehung des von den LXX ausgedrückten Textes geschwunden. Tubal muſste es sein, der „etwas wurde", das לטך, unwillkürlich als Participium gelesen, muſste das ähnlichste sinnverwandte Wort zu חרש werden, und so war der jetzige Zusammenhang mit allen seinen Mängeln entstanden, ohne daſs man sich einer Aenderung bewuſst zu sein brauchte. Dann trat die Schwester hinzu und schob sich vollends als Riegel zwischen die Erfindung der Waffen und das Lemekh-Liedchen[2]). So lasen die LXX den hebräischen Text. Ferner drang dann aus dem vorhergehenden Verse das כל vor חֹרֵשׁ ein, das den schlechten Sinn noch schlechter machte. Das קין, jetzt zweite Hälfte von dem Namen des dritten Sohnes, ist an die Stelle des von den LXX noch gebotenen ויהי getreten und vielleicht daraus entstanden. Nachdem er zum ersten Schmiede geworden war, lag das auſserordentlich nahe; findet sich doch das Wort im Targum als קֵינָי für das hebr. צוֹרֵף u. s. w. ganz gewöhnlich, nicht minder als ܩܝܢܝܐ im Syrus, beiderseits besonders für den Gold- und Silberschmied, endlich als قَيْن im Arabischen. So mag es vielleicht zuerst gefaſst sein, als reiner Gattungsname, und gewiſs ist der Text

[1]) So schon Redslob (a. a. O. S. 33): et Thubalcaino, ut Zilla totidem quot Ada liberos pepererit, sororem Naamam dedit.

[2]) Nicht unmöglich wäre es auch, daſs zuerst die Schwester ungeschickt hinter וּבַרְזֶל und vor וַיֹּאמֶר eingeschoben wurde und dadurch erst die Nothwendigkeit entstand, das וַיְהִי נַ' auf Tubal zu beziehen.

„Tubal, der hämmernde Goldschmied, der Arbeiter in Erz und Eisen“ besser als der jetzige, nur freilich kein Hebräisch. Aber gerade das stimmt zu unserem Ergebnifs, dafs das קין erst in später Zeit entstanden ist, einer Zeit, da aramäisches Sprachgefühl weit näher lag als hebräisches. Später mag es dann als Beiname verstanden sein, „Tubal der Schmied“, und endlich wurde es Theil des Eigennamens und demgemäfs auch hinter dem zweiten תובל ergänzt. Und in diesem Abschlufs zeigt sich ganz naturgemäfs die Rückkehr zu reinhebräischem Sprachbewufstsein, wie dieses bei der endgültigen Feststellung des Textes weit überwiegend gewaltet hat und z. B. auch in dem מחויאל für mifsverstandenes מחייאל deutlich sich kundgiebt. Der ganze Hergang wurde gewifs bedeutend gefördert durch die Nennung Kain's in v. 24, an die sich so viele, kanonische und unkanonische, Grübeleien und Bildungen angeknüpft haben [1]).

Auf einen Einwurf mufs ich mich noch gefafst machen. Man wird darin, dafs ich dem Tubal seine besondere Nachkommenschaft, die Schmiede, nehme, diesem Durchbrechen des scheinbar so festen Gefüges in dem Abschlufs der Stammtafel, einen Grund gegen die Richtigkeit meiner Aufstellungen finden. Dagegen ist aber zunächst einzuwenden, dafs unser Text ihn gar nicht zum Vater der Schmiede macht, sondern nur ihm selbst diese Beschäftigung zuweist. Die Ungleichheit ist also ohnehin vorhanden, wenn man nicht erst mit Olshausen, Delitzsch, Dillmann u. s. w. einen anderen Text herstellt. Und zwar ist das Vorhandensein einer andersartigen Aussage jedenfalls eine viel störendere Abweichung, als das völlige Fehlen derselben. — Das letztere aber mufs ich auch aus sachlichen Gründen als das Richtige und Ursprüngliche fest-

[1]) Damit wäre die feinsinnige Vermuthung Ewald's von den drei יְבָלֵי קַיִן (Jahrbb. VI. S. 16 f.) erledigt.

halten. Von Jabal stammen alle Nomaden und gewiſs nur Nomaden ab; von Jubal alle Musiker, und wohl nur diese. Ist Tubal ebenso der Vater aller Schmiede: wo bleiben dann die übrigen Gewerbe und Lebensweisen? Die neue Lebensweise der Nomaden zweigt sich mit Jabal ab und nimmt in dem Vollbruder die Musik mit in die Steppe: die alte Lebensweise aber, auf dem Acker und in Städten, mit all ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit, muſs sich eben so gut fortpflanzen, für sie muſs der dritte Bruder offen bleiben. Eben darum kann und darf bei ihm nichts gesagt sein, weil er nichts Neues einführt, sondern das Alte fortsetzt; und umgekehrt, er darf kein besonderes, neues Fach haben, weil er die alten fortpflanzen muſs. Von dem Verkennen dieser Nothwendigkeit ging der Trieb aus, der in falscher Vereinerleiung aus dem alten Texte den jetzigen gemacht hat. Giebt man dem Vater, Lemekh, zurück, was ihm gebührt, so ist zugleich auch dieser Schade geheilt.

Wir haben eine weite Strecke auf neuen und ungewissen Wegen zurückgelegt; aber das liegt in der Natur der Sache und wird sich niemals vermeiden lassen, wenn man es mit so alten, so zerbröckelten, so oft überarbeiteten, sagenhaften Ueberlieferungen zu thun hat. Sobald man sie ernstlich anfaſst, bleibt nur die Vermuthung übrig, um die auseinander fallenden Bruchstücke wieder zusammen zu setzen. Ihres Werthes oder Unwerthes bin ich mir wohl bewuſst: aber als wahrscheinlich glaube ich den entwickelten Hergang vertreten zu können.

So sind wir am Ende der Kainitentafel angelangt. Am Anfang haben wir sie offen gelassen: was v. 17 erzählte, haben wir dem Ahnherren Kain gemeint nehmen zu müssen und es dem Sohne, Henoch, zugetheilt. Ist dies mit Recht geschehen, so dürfen wir wohl vorläufig die Tafel nach oben hin zu schlieſsen suchen, indem wir aus v. 2 die Worte heranziehen: קַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה, dazu vielleicht

aus v. 16b die Worte : וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ נוֹד [1]). Wir hätten dann eine Stammtafel vor uns, die neben den Namen eine eigenthümliche Anschauung von Culturentwicklung böte. Der Ahnherr Bauer, sein Sohn Stadtbewohner, dessen Ururenkel Erfinder des feinsten und wichtigsten aller Handwerke, das sich am wenigsten leicht im Hause nebenbei betreiben läfst. Und sein ältester Sohn Stammvater der Zeltbewohner und Heerdenbesitzer, dessen Vollbruder der der Musikanten. Ist damit die Reihe am Ende, so ergiebt sich, dafs Zelt- und Steppenleben als die Blume der Culturentwicklung, als die „menschenwürdigste" Daseinsform betrachtet wird. Und ist es weiterhin sehr wahrscheinlich, dafs die Inhaber dieser Stammtafel selbst von dem Erstgeborenen abstammen[2]), so sind sie solche Zeltbewohner und ist das ihre Schätzung solchen Lebens. Die letztere aber kann durchaus nicht auffallen. Noch heute betrachtet sich der Beduine als den einzigen Adligen gegenüber dem Städter und gar dem unglücklichen, geplagten Bauer, noch heute sind seine nächsten und unentbehrlichsten Freunde der Schmied, der Waffen und Geschirr, Werkzeuge und Schmuck liefert, und der Musiker und Erzähler, der sein Leben erheitert und seiner Einbildungskraft Nahrung giebt. — Haben aber sicher, wie das noch weiterhin erhellen wird, die Hebräer einmal sich von Kain und wahrscheinlich endlich von Jabal hergeleitet, und halten wir damit das Zeugnifs von Geschichte und Ueberlieferung zusammen, dafs Israel in seiner ältesten Daseinsform ein Zeltleben führte : so meine ich, es sei damit zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben, dafs unsere Stammtafel, die

---

[1]) Bei נוד wäre dann von einem Sinn, entsprechend dem נע ונד abzusehen. — Vgl. Wellhausen (Jahrbb. f. deutsche Theol. XXI, S. 398). — S. übrigens das Nähere zu v. 2 weiter unten in Unters. VII.

[2]) Man denke nur an die ewigen Erstgeburtsfragen und -händel : Ismael und Isaak; Edom und Jakob; Ruben, Juda und Joseph, und weit in die geschichtliche Zeit hinab.

der Kainiten, die älteste der erhaltenen ist, ja noch mehr: wohl das älteste Stück echter und reingehaltener Ueberlieferung der Hebräer, in seiner Urgestalt unbeeinflufst von den weltumfassenden Sagen höher entwickelter Völker, mit denen sie später in Berührung kamen. Mit Recht wird von Dillm. hervorgehoben, weil sie von hohem Werthe ist, die vielfache schlagende Uebereinkunft unserer Stammtafel mit den Erzählungen der phönikischen Sage, wie sie uns Eusebius in seiner Praeparatio evangelica (I, c. 10, vgl. hiefür § 4ff.) nach Sanchuniathon mit den eigenen Worten des Philo Byblios bewahrt hat. Die dort gegebene Stammtafel hat — nur in reicherer Ausführlichkeit, von höherer, eigenartiger Cultur aus und mit starker mythischer Beimischung — denselben Sinn und Inhalt wie unsere Kainitentafel. Wollte man auf Grund dieses Zusammenhangs Entstehung der Kainitentafel aus der phönikischen Sage annehmen, so wäre mindestens die Möglichkeit einer Entlehnung in allerältester Zeit gegeben, der terminus a quo sehr hoch hinaufzurücken. Andererseits aber läfst die nahe, innige Stammesverwandtschaft mit den Phönikern — die mir unzweifelhaft erscheint, im Gegensatz zu der Ansicht, die z. B. Kautzsch (Riehm, Hdwtrb. Art. Phönicien S. 1201) vertritt — die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit offen, dafs wir es hier mit ursprünglichem Eigenthum der Hebräer wie der Phöniker zu thun haben, und diese Wahrscheinlichkeit wird noch um vieles erhöht durch die urwüchsig-nomadische Gestalt der hier vertretenen Culturanschauungen im Vergleich mit den phönikischen. Deshalb auch kann ich mich der Ewald-Dillmann'schen Annahme, dafs uns hier nur spärliche Reste eines einstmals reichen Sagenkreises erhalten seien, nur sehr bedingungsweise anschliefsen. Im allgemeinen glaube ich, dafs uns der alte Erzähler giebt, was er wufste, soweit es nicht mit den religiösen Grundanschauungen, die er vertrat, in Widerspruch stand. Was aber unsere Stammtafel insbesondere angeht, so umspannt sie

den Gesichtskreis des Nomaden Vorderasiens so vollständig, dafs es z. B. sehr schwer wäre, sie aus dem reichen Stoffe bei Philo Byblios aufzufüllen, ohne ihren schönen Eindruck zu schädigen. Ackerbau, städtisches Leben, Steppenleben: das der Stufengang der Lebensweisen; Handwerk und Kunst: das die Begleiter und Freunde auch des letzteren. Die Möglichkeit, dafs jeder der Namen, die jetzt kahl, ohne jede Beigabe dastehen, früher auch Beruf und Bedeutung gehabt hat, will ich nicht in Abrede stellen. Dem steht aber gegenüber die andere Möglichkeit, dafs von Anfang an nicht jeder Name einen Fortschritt bezeichnete, wie denn auch bei Philo B. z. B. Protogonos, Eliun, Beruth nichts besonderes thun oder erfinden. Und endlich bleibt es möglich, dafs auch in der Kainitentafel nicht alle Namen ursprünglich sind. Deshalb begnüge ich mich gern mit dem gewonnenen schönen Sinn und frage nicht nach etwa Verlorenem.

Dieser Sinn aber, aus der Stammtafel selbst erschlossen, ihr deutlich innewohnend, verträgt sich in keiner Weise mit dem Zusammenhang, in den sie jetzt eingefügt ist: mit dem Brudermord Kain's und der Sündfluth. Nicht nur bieten Namen und Thatsachen keinerlei Merkmale des um sich greifenden sündlichen Verderbens, geschweige denn eines in seinem Stammvater bereits verfluchten Geschlechtes; es giebt, wie längst bemerkt, auch unmittelbare Beweise, dafs diese Stammtafel mit dem folgenden Gericht der Sündfluth nichts zu thun hat. Stammen alle Nomaden von Jabal, alle Musiker von Jubal ab, so sind nicht deren sämmtliche Nachkommen durch die Sündfluth vernichtet worden, wie der jetzige Zusammenhang der Genesis das verlangt. Wie c. 6, 1. 2. 4 hat daher auch die Kainitentafel in einem Zusammenhang gestanden, der die Sündfluth nicht berichtete. Die Kainitentafel hat in diesem Zusammenhang eben so gut die ganze Menschheit

vom Beginn der Welt bis zu einem gewissen Punkte verfolgt, wie die Sethitentafel ihrerseits : auch sie war nicht dazu bestimmt, neben jener anderen zu stehen.

Auf Grund dieses Ergebnisses werde ich mich der Pflicht der Auseinandersetzung mit Redslob's kühnem und dankenswerthem Versuch über diese Stammtafeln vom Jahre 1847 in verhältnifsmäfsiger Kürze entledigen können. Redslob geht von der verhängnifsvollen Voraussetzung aus, dafs die Namen der ursprünglichen, einen Stammtafel redende müssen gewesen sein, da aber das von ihnen umspannte Weltalter mit der Sündfluth endigte, so werden sie von ihr geredet haben : diejenigen Namen werden demnach die ursprünglichen sein, in denen die Beziehung auf die Sündfluth klar vorliegt. Das Ergebnifs der darauf begründeten Untersuchung ist, dafs die sämmtlichen Namen der Kainitentafel die ursprünglichen sind; nur das Jered der anderen Tafel ist dem Irad vorzuziehen. Die Etymologie, die zu letzterem Urtheil führt, ist oben mitgetheilt, daneben auch einige andere. Aber bedenklicher noch sind die übrigen. קין ist gleich קִינָה lamentatio, fatum lamentabile; חנוך = חנוק suffocatio, das vielleicht dafür zu lesen ist; למך kann verstellt sein aus מכל = מִיכַל, und das meint er als lacus etc. fassen zu sollen. Endlich die Namen Jabal, Jubal und Tubal hängen unmittelbar mit מבול zusammen und deuten das Hereinbrechen der Fluth an. Den eigentlichen Schlüssel für die Entstehung der beiden Tafeln müssen aber die Namen Ada und Zilla hergeben. Der erstere soll, nach der Wurzelbedeutung pertransiit, salvam egressionem per diluvium, der letztere nach Ex. 15, 10 und צולה, מצולה demersio in profundum bedeuten. Sie waren nicht Weibernamen, sondern nur Determinative, um die בני עדה, die filii salutis unter den Nachkommen Lemekh's, d. i. Noah und die Seinigen, von den בני צלה, d. i. Jabal, Jubal und Tubalkain, die untergingen, zu unterscheiden. Die drei letzteren waren nicht Brüder, sondern Sohn,

Enkel und Urenkel Lemekh's und vervollständigten die zehn Geschlechter. Der Grundschrift kam es nur auf die erhaltene Linie an, sie liefs darum die filii demersionis und den ganzen Unterschied weg, vervollständigte aber die Zehnzahl durch Hinzufügung von Seth und Enos. Der Jehovist fand nun zwei Tafeln vor, die an der Spitze verschiedene Söhne Adam's trugen, also zwei verschiedene Linien darstellten. Da er Kain als acquisitio falste, mufste er der älteste Sohn sein, da ihm שת als suppositio galt, mufste ein anderer gestorben sein, der dann הבל = vita caduca hiefs und für dessen Tod sich in dem Brudermord die Erklärung fand. Ada und Zilla wurden als Weiber Lemekh's mifsverstanden, und da Noah wegfallen mufste, die filii demersionis unter beide vertheilt, die Ungleichheit durch Einschiebung der Schwester beseitigt. Alles, was in c. 4 und 5 über die Namen hinausgeht, verdankt der schöpferischen Phantasie des Jehovisten seine Entstehung. — Der Grundfehler dieses scharfsinnigen, wenn auch künstlichen Versuches liegt in dem letzterwähnten Umstande, den die Zeit mit sich brachte: der Annahme des schöpferischen Ergänzers-Jehovisten. Mit dieser Annahme fällt der ganze Bau. Denn ist, wie jetzt niemand mehr bezweifelt, das Lemekh-Lied älter als sein Rahmen, so sind eben Ada und Zilla wirklich die Weiber Lemekh's, und von filii salutis und demersionis kann, auch abgesehen von der kühnen Worterklärung, nicht mehr die Rede sein. Sodann ist die Voraussetzung unrichtig, dafs die Stammtafel in ihrem Urbestande auf die Sündfluth hinauslaufen mufste. Denn die Liste von Namen, die wir ebenso wie Redslob — freilich auf ganz anderem Wege, und mit Einschlufs des Irad — als die ursprünglichste unter den vorhandenen erkannt haben, die kainitische, schliefst, was Redslob übersah, die Sündfluth geradeweges aus, und es giebt nichts, was uns veranlassen könnte oder uns in den Stand setzte, darüber hinaus eine noch ältere Gestalt

zu vermuthen, die wieder auf die Sündfluth hinausliefe. Darum ist auch die Vermuthung unmöglich, dafs Noah ursprünglich der Sohn der Ada, die drei anderen die Söhne der Zilla gewesen seien. Vielmehr mufs die spätere, sethitische Gestalt der Stammtafel eben aus dem Hinzutritt der Sündfluthgeschichte erklärt werden, wie später zu zeigen ist. — Müssen wir so den Versuch Redslob's als gescheitert bezeichnen, so enthält derselbe doch, dank dem höchst entschiedenen Vorgehen und gerade infolge des Versuches, alles Vorhandene aus einer einzigen, blofsen Namenliste zu erklären, vieles höchst Beachtenswerthe: ja, Redsl. erhält eine Reihe von Ergebnissen zuerst auf unrichtigem Wege, die später auf anderem bestätigt wurden. So betont er sehr richtig, dafs die Sethiten — nach seiner Meinung mit Ausnahme des Aeltesten jeden Geschlechtes — zuletzt nicht besser waren als die Kainiten. Er hat zuerst, soweit mir bekannt, gewagt, Abel und den Brudermord als späteren Ursprungs, aus dem Zusammenhang erschlossen, hinzustellen. Ebenso läfst er Naama eingedrungen sein, und weiter unten werden wir ihm noch einmal in höchst beachtenswerthen Bemerkungen begegnen. Dafs ich so gut, wie zweifellos Wellhausen, in allen diesen Stücken unabhängig von R., dessen Programm ich erst später kennen lernte, meine Ergebnisse gefunden habe, bedarf kaum einer Versicherung. Die Bahnen, die ihn dahin führen, sind von den meinigen so verschieden, dafs mich deren Kenntnifs höchstens hätte abschrecken können, irgendwo, wenn auch nur in Einzelheiten, auf dasselbe Ergebnifs hinauszukommen.

Wir haben also in schroffstem Gegensatz gegen Redslob gerade in den Namen der Kainitentafel keinerlei Bezug auf die Sündfluth finden können, sondern nur Namen von schlichter, guter Bedeutung, unter denen höchstens einige, wie Henoch, Lemekh, etwa Jabal und Jubal, auf die ihnen zugewiesenen Culturfortschritte hindeuten könnten.

Dagegen haben wir in der vorhergehenden Untersuchung ebenso sicher erkannt, dafs die Sethitentafel in Zahlen und Namen einem bestimmten, durchaus deutlichen und höchst sinnreichen Geschichtsaufbau folgt, dem alle Angaben untergeordnet, alle Punkte, in denen sie von der Kainitentafel abweicht, angepafst sind. Und dieser Geschichtsaufbau legt den sittlichen Mafsstab an und zielt ab auf die Sündfluth, der die zweite Hälfte der Geschlechter verfällt. Wenn nun auch diese Stammtafel in der Gestalt, wie sie uns in c. 5 vorliegt, von dem Gegensatz einer Kainitenlinie nichts weifs, so ist nur um so unwiderleglicher bewiesen, dafs die Bestandtheile dieser ältesten Stammtafel hier zu einem neuen Zwecke bewufst verwendet und umgemodelt vorliegen, sodafs sie selbst dadurch verzehrt und ersetzt ist. Von einem Altersvorrang der Sethitentafel kann daher nicht entfernt mehr die Rede sein; denn eine Rückbildung aus jener bewufsten und künstlichen Gestalt in die unbewufste und natürliche der Kainitentafel ist unmöglich.

V.

Die jahvistische Sethitentafel nach den erhaltenen Bruchstücken.

Die beiden untersuchten Stammtafeln haben bewufst und mit Willen nichts miteinander zu thun. Die eine beginnt mit Kain nnd schliefst mit Lemekh und seinen Söhnen, die andere beginnt mit Seth und schliefst mit Noah und seinen Söhnen. Die kainitische redet von Fortschritten der Cultur und läfst aus der verschiedenen Lebensweise allmählich eine Theilung der Menschheit hervorgehen, bis sie zu der Stelle gelangt, wo ein Erstgeborener sich dem Zelt- und Hirtenleben ergiebt, um dann der Vater Aller zu werden, die diese Lebensweise theilen. Die sethitische redet von einer sittlichen Entwickelung der Menschheit vom guten Urzustande bis zum Zustande des tiefsten sündlichen Verderbens und errettet aus dem Strafgerichte der Sündfluth nur einen Gerechten mit seinen Söhnen, von denen dann nicht nach der Lebensweise, sondern blofs durch Zeugung und Verzweigung, die Völker abstammen. Dafs die Kainitentafel von der Sündfluth nichts weifs, ist mehrfach schon hervorgehoben worden [1]. So bestätigt sich nach allen Seiten hin, dafs diese beiden

[1]) Jetzt auch von Dillmann zugestanden. Vgl. 2. Aufl. S. XII.

Stammtafeln aus verschiedenen Quellen herrühren, von denen wenigstens die eine ganz zweifellos feststeht, das ist die Grundschrift für die Sethitentafel. Welcher Quelle oder welcher Schicht einer solchen Quelle die Kainitentafel angehört, mag und mufs hier noch unerörtert bleiben. —

Lassen wir es aber bei der einfachsten Scheidung der Quellen, bei Jahvist und Grundschrift, bewenden, wie sie in der Sündfluthgeschichte so vorbildlich in einander verschlungen sind, so ergiebt sich eben aus dieser Geschichte mit Sicherheit, dafs auch der Jahvist irgendwie die Abstammung des Helden derselben, Noah's, von dem ersten Menschen mufs berichtet haben. Die Frage ist nun, wie dies geschah, und weiter, ob und in welcher Weise die Abstammung Noah's nach dem Jahvisten mit den behandelten Stammtafeln in Beziehung und Verbindung stand. Als Gegenstand der Untersuchung drängen sich uns sogleich mehrere Bruchstücke genealogischen Inhalts auf, die neben Kainiten- und Sethitentafel ein zweifelhaftes und schon vielumstrittenes Dasein führen [1]).

Das erste dieser Bruchstücke ist c. 4, 25. 26. Wir betrachten dasselbe zunächst völlig für sich und untersuchen, ob es uns in ganz ursprünglicher Gestalt vorliegt, oder ob fremde Bestandtheile irgend welcher Art sich darin nachweisen lassen. Erst dann werden wir entscheiden können, in welchem Verhältnifs das Stück zu dem Vorhergehenden und Nachfolgenden steht.

„Und Adam erkannte wiederum sein Weib und sie gebar einen Sohn, und sie nannte ihn Scheth, denn „Gesetzt hat mir Gott anderen Samen anstatt Hebel's, da ihn Qajin getödtet hat“ [2]). Und auch dem Scheth wurde ein Sohn geboren, und er nannte ihn Enôsch; damals fing man an den Namen Jahwe anzurufen.“ An diese Verse

---

[1]) S. oben, S. 92, die Tafel, erste Spalte, Kainiten.

[2]) So nach der gewöhnlichen Uebersetzung.

lassen sich viele Fragen stellen. Ich beginne mit den Worten, welche die Namengebung begründen. Man kann gleich die Frage aufwerfen, ob die Worte כִּי הֲרָגוֹ קָיִן noch zu der directen Rede des ersten Weibes gehören, oder ob sie erläuternder Zusatz des Erzählers sind. Ich stehe keinen Augenblick an, mich für das letztere zu erklären und zu übersetzen: „denn ihn hatte Qajin getödtet". Unzweifelhaft ist im Munde der Mutter ein bloſses „Gesetzt hat mir Gott anderen Samen für Hebel" weit schöner und bedeutsamer, als der Satz mit der nachhinkenden, ganz überflüssigen Begründung. Sollte der Satz ferner zur directen Rede gehören, so würden wir die nähere Verknüpfung durch אשר erwarten. Das כי erklärt nicht, wie es müſste, die Nennung Hebel's, sondern den ganzen Satz in seinem Prädicat, und die Aeuſserung des Weibes als solche, natürlich für den Leser. Nur gleichsam in Klammer (denn Kain hatte ihn getödtet), läſst sich der Satz verstehen. So aber scheint er mir das böse Gewissen desjenigen zu verrathen, der recht gut wuſste, daſs sein Inhalt keineswegs so selbstverständlich war, wie er jetzt jedermann erscheinen muſs. Wenn er daher wahrscheinlich als fremder Ansatz von dem ursprünglichen Texte abzulösen ist, so wird damit zugleich das verdächtig, was durch ihn erklärt wird, nämlich das Bedürfniſs und der Eintritt eines Ersatzes selbst. Und dieser Verdacht bestätigt sich, wenn wir die directe Rede genauer betrachten. So viel ich sehe, hat noch niemand an dem זרע אחר Anstoſs genommen, und doch klingt diese Wendung sehr unnatürlich. Die Verbindungen שית., נתן, הקים, החיה mit זרע bezeichnen regelmäſsig der Natur der Sache nach „Nachkommenschaft geben" im allgemeinen und dulden keine weiteren, besonderen Beziehungen. Ist durch die Eltern die Gattung gegeben, so bleibt der einzige Zusatz, der, in dem Gegenstand selbst begründet, sich dabei finden kann und einmal findet, der der Bestimmung des Geschlechtes (וְנָתַתָּה לַאֲמָתֶךָ זֶרַע אֲנָשִׁים

Sam. I, 1, 11). Im übrigen ist זרע durchaus Gattungs- und Sammelname, nicht Einzelname und erträgt begrifflich nur den einen Gegensatz der Verneinung, der Unfruchtbarkeit: Samengeben und Empfangen auf der einen, Verschliefsen und Unfruchtbarkeit auf der anderen Seite [1]). So heifst זרע אחר nach meinem Sprachgefühl nicht: andere, das ist neue, ersetzende Nachkommenschaft, sondern nur andersgeartete, Samen anderer Gattung [2]). Will man den hier beabsichtigten Sinn ausdrücken und dabei das allgemeine Wort זרע verwenden, so mufs der Begriff des Neuen, des Ersatzes, nicht hierbei, sondern anderweitig ausgedrückt werden. Es genügte dann das תחת הבל mit Weglassung des אחר, oder es wäre daneben, was ja hier der Namenerklärung wegen nicht angeht, הֵשִׁיב לִי, שִׁלַּם לִי u. a. m. zu gebrauchen. Sollte aber der Ersatz in dem geschenkten Gegenstand selbst Ausdruck finden, so durfte nicht זרע gewählt werden, sondern יֶלֶד, בֵּן, womit sich אחר auf's leichteste verbinden liefs. Das ist nun freilich nicht Sache der äufseren Sprachrichtigkeit, denn warum soll nicht זרע mit jedem beliebigen Eigenschaftswort in männlicher Einzahl verbunden werden, sondern es ist Sache richtigen sprachlichen Denkens. Unwillkürlich, unbefangen wird niemand dagegen fehlen, bei bewufster Aenderung zu einem bestimmten sachlichen Zweck kann solcher Fehler in der Form mit unterlaufen. Wenn daher der Satz ursprünglich ganz richtig gedacht sein mufs, so hat hier das אחר nicht immer gestanden. Da es aber der Sache nach auf's innigste mit dem תחת הבל zusammenhängt, da ferner, wenn der Gedanke des Ersatzes für den Sohn Abel hier von Anfang an vorlag, statt זרע, des allgemeinsten Wortes, höchst wahrscheinlich בן gebraucht wäre, so schliefse ich, dafs dem

---

[1]) Vgl. 15, 3; 38, 9. Lev. 22, 13.

[2]) z. B. Jer. 31, 27 זֶרַע אָדָם וְזֶרַע בְּהֵמָה; Jes. 1, 4 זֶרַע מְרֵעִים; Jes. 6, 13 זֶרַע קֹדֶשׁ. Ebenso jenes זרע אנשים.

jetzigen ein Text vorausging von der einfachsten Gestalt: שֵׁת לִי אֱלֹהִים זֶרַע. Alles, was folgt, dient zur späteren Umbiegung aus erster Hand in die zweite.

Dazu paſst auch viel besser das bezeichnendste, weil namengebende Wort des Satzes: שֵׁת. Das Setzen eines Neuen, Etwas an Stelle des Nichts, ist sein Vollsinn; wird der, wie hier geschieht, abgeschwächt, indem erst אחר und תחת ihn zum „Ersetzen" ergänzen, so ist der Name nicht von dem bedeutsamsten Worte gebildet, er deckt sich begrifflich nicht mit dem ihm entsprechenden Worte[1]). Und dieser Fehler in der Worterklärung ist wiederum nicht, wie das so häufig vorkommt, sprachlicher Art, sondern ein Denkfehler, darum weit schwerer und unwahrscheinlicher bei einem ursprünglichen Schriftsteller. Dagegen ist alles in schönster Ordnung bei dem einfachen, oben entwickelten Wortlaute, der nun völlig entspricht dem קָנִיתִי אִישׁ [?מֵ]אֶת־יְהוָה in 4, 1.

Ganz dieselbe Rolle wie das אחר bei זרע, das תחת bei שת, spielt das עוד bei dem dritten bezeichnenden Worte des Verses, dem וידע. Der ehrbare Ausdruck für die Ausübung der ehelichen Gemeinschaft wird ידע auf Grund des Sinnes „kennen lernen, die Bekanntschaft jemandes machen." Damit ist, nachdem das Wort einmal gebräuchlich geworden, zwar nicht ausgeschlossen, daſs es auch anders als von der Eröffnung der ehelichen Gemeinschaft gebraucht werden kann; aber thatsächlich findet es sich nirgends von der bloſsen Fortsetzung der nie unterbrochen gewesenen, niemals zur Einführung der Geburt eines weiteren Kindes. Vergleichbar wären aus allen Stellen, wo der Ausdruck sich findet, nur Sam. I, 1, 19 und Gen. 38, 26. An ersterer Stelle handelt es sich um die längst als unfruchtbar erkannte Hanna. Nachdem sie

---

[1]) Schon öfter bemerkt, so auch von Redslob (a. a. O. S. 19 f.): Hoc enim certissimum est, artem etymologicam Jehovistae 4, 25 ... ad irritum cecidisse.

die Verheifsung eines Sohnes erhalten, heifst es zur Einleitung der Geburt dieses ersten Sohnes: „Und sie kehrten zurück und kamen in ihr Haus nach Rama, und Elkana erkannte sein Weib Hanna". Danach wäre עוד auch in 4, 25 unnöthig[1]). Gen. 38, 26 hat Juda eingesehen, dafs Thamar von ihm schwanger ist, und mit Bezug darauf heifst es: וְלֹא יָסַף עוֹד לְדַעְתָּהּ. Auch da eine unterbrochene, weil bisher gar nicht zum Bewufstsein gekommene eheliche Gemeinschaft. Nach dieser ebenfalls jahvistischen Stelle würden wir allenfalls an unserer Stelle erwarten: וַיֹּסֶף אָדָם [עוֹד] לָדַעַת אֶת־אִשְׁתּוֹ (vgl. auch 8, 10. 18, 29. 25, 1). Oder endlich, wenn wirklich die Rückbeziehung auf 4, 1 ursprünglich wäre, so würde man hier eine Erwähnung des Zeitpunktes erwarten, der einen neuen Beginn begründet: ein וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת הֶבֶל וַיֵּדַע oder dgl. Den Gebrauch des ידע an dieser Stelle vorausgesetzt, würde, wenn die ursprüngliche Gestalt von 4, 25 Kain und Abel als ältere Brüder anerkannt hätte, eine von diesen beiden Anschlufsformen hier zu erwarten sein; das blofse עוד giebt zu wenig und zu viel und verräth sich damit als Einschub, bei dem der ursprüngliche Text nach Möglichkeit geschont wurde.

Es ergiebt sich also als dem ursprünglichen Text angehörig: „Und Adam erkannte sein Weib, und sie gebar einen Sohn und nannte ihn Scheth", denn: „Gott hat mir Samen (Nachkommenschaft) gesetzt"[2]). Dieser Text ist

---

[1]) So liest LXX den Text. Es ist keineswegs unmöglich, dafs darin der ursprüngliche Wortlaut erhalten ist und erst eine spätere Hand zu dem אחר und תחת ein עוד meinte hinzufügen zu müssen. Vgl. übrigens עוד als harmonistischen Einschub in 35, 9.

[2]) Ob ein וַתַּהַר ausgefallen ist (v. 1. 17 und LXX an unserer Stelle) und nach dem כי ein אמרה (vgl. 29, 32), mufs ich unentschieden lassen. Nimmt man vielfache Ueberarbeitung des Verses an, so ist das ja recht wohl möglich. Doch vgl. zu letzterem mit Dillmann c. 41, 51 f.

später aufgefüllt und, wie das dann zu geschehen pflegt, an allen Stellen zugleich, doppelt und dreifach überfüllt worden.

Nach diesem ursprünglichen Text aber ist Scheth weder der dritte noch der zweite, sondern der erste Sohn des Menschen.

Zu demselben Ergebnifs gelangt Dillmann jetzt, in der zweiten Auflage seiner Genesis, auf ganz anderem Wege. Aus der Angabe in v. 26 b folgt ihm die Unvereinbarkeit dieser beiden Verse mit v. 1—16, derjenigen Geschichte — wenigstens an ihrer jetzigen Stelle — auf die v. 25 Bezug nimmt, und daraus weiter, dafs die genannten Bestandtheile dieses Verses Zusätze von R sein müssen. Absichtlich habe ich keinen dem entsprechenden Weg eingeschlagen; denn die blofse, im Grunde bei einer Namenerklärung nicht schwierige Annahme, dafs v. 1 b von ותאמר an späterer Zusatz sei, oder, was Dillmann früher selbst annahm, dafs 26 b von R aus einer anderen Quelle geschöpft sei, würde diese Schlüsse hinfällig machen. Aber der ursprüngliche Text von v. 25 b ist stark genug, durch eigene Reaction die fremden Bestandtheile aus- und abzustofsen; der Eingriff eines Redactors ist erst dadurch über jeden Zweifel erhoben.

Es kann daher v. 25 f. unmöglich einem Redactor erst sein Dasein verdanken, der jedes Stück an seinem jetzigen Platze voraussetzt und darauf bedacht ist, dafs sie sich gegenseitig ihren Platz gönnen und aufeinander Rücksicht nehmen : denn die Verse haben ursprünglich eine Gestalt gehabt, die nicht nur mit v. 1—16, sondern ebenso mit v. 17—24 im Widerspruch steht. Sie sind daher vorhanden gewesen nicht nur vor der Redaction der Genesis, sondern auch – wenn es eine solche giebt, wie wir davon überzeugt sind — vor derjenigen Redaction, welche die nichtgrundschriftlichen Bestandtheile zu einem Ganzen vereinigt hat.

Müssen wir aber ihre Abfassung jedem beliebigen R absprechen, weil ihre Ueberarbeitung ihm angehört, so ist die Wahl nicht grofs. Wir wissen von keinen anderen Quellen der Genesis als der Grundschrift, J und E, und haben keinen Grund, R jeden Augenblick in eine vierte Dimension greifen und daraus Beliebiges hervorzaubern zu lassen[1]). Nun ist die erste dieser Quellen ausgeschlossen[2]); die letzte auch, zufolge v. 26 b[3]), J verlangt eine Sethitentafel, wie oben erwiesen : da nun die Verse quellenhaft sind, so sind sie nichts anderes als der Kopf dieser jahvistischen Sethitentafel, der Ueberführung zur Sündfluthgeschichte.

Damit ist unmöglich die Ansicht Tuch's, der das Stück von dem Ergänzer oder Referenten aus den ersten Versen des c. 5 wollte entnommen sein lassen, aber ebenso auch die von Ewald (Jahrbb. d. b. W. VI, S. 18), Böhmer, Schrader, Reufs (Dillmann 1. Aufl.) vertretene, dafs R, sei es auch zum Theil mit Benutzung einer anderen Quelle, es hinzugefügt habe: und Hupfeld, Wellhausen, Dillmann behalten soweit Recht, als sie einig sind, dafs nämlich jene Verse den Anfang einer einst vollständigen Sethitentafel in der jahvistischen Quellenschrift müssen gebildet haben. Der zweite, Wellhausen (vgl. Jahrbb. f. d. Th. XXI, S. 394, 404), drückt sich sehr vorsichtig aus; ich meine, dafs das „vielleicht" gestrichen werden mufs, auch dürfen diese Verse in keinem anderen Sinne als „Parasiten auf fremdem Stamme" gelten (a. a. O. S. 404) als der ganze Sündfluthbericht in JE. Zu ihm gehören sie nicht wie der Schmarotzer, sondern als unerläfsliche Grundlage, mag dieselbe auch schriftstellerisch erst später gelegt sein. Aber selbst wenn Wellhausen

1) Ein anderes wäre der Einschub eines geschlossenen Stückes.

2) Vgl. dazu besonders Dillm. 2. Aufl. S. 100.

3) Vgl. dazu unten, Unters. VII.

mit dieser Stammtafel auch die ganze Sündfluthgeschichte bei J als „Parasiten auf fremdem Stamm“ bezeichnen wollte, könnten wir ihm das nicht mehr zugeben. Der Nachweis der Ueberarbeitung von v. 25 hat eine Gestalt desselben zu Tage gefördert, die sich mit der Kainitentafel durchaus nicht verträgt : es hat also eine Zeit gegeben, wo die jahvistische Sethitentafel nicht als Zuwachs zum Jahvisten neben der Kainitentafel bestand, sondern selbständig und allein in einer Erzählungsgestalt Schöpfung und Sündfluth vermittelte. Wie sich das mit dem Bestande von J verträgt, wird weiterhin zu untersuchen sein.

Nur ein Einwand bleibt noch zu besprechen, den Schrader nicht mit Unrecht stark betont (S. 123 f.), und das ist das bloſse אדם als Eigenname, ohne Artikel. Dies אדם kann allerdings nicht von derselben Hand herrühren, die die Paradiesesgeschichte und 4, 1 oder eines von beiden geschrieben hat. Soweit hat Schrader vollkommen Recht, aber dann bleiben noch zwei Möglichkeiten. Entweder das אדם rührt mit v. 25 f. von einem neuen Schriftsteller her, oder es ist hier ein ursprüngliches האדם in אדם durch Ueberarbeitung verwandelt worden. Ohne wie Schrader das ganze Stück dem R zuzuweisen vertritt Wellhausen die erstere Ansicht[1]). Er meint, da bei Q (in 1, 1—2, 4a) der Mensch nur der Gattungsmensch sei, so müsse האדם in 5, 1 auf Entlehnung beruhen, und zwar nicht aus J, sondern aus der nur „jehovistischen“ Genealogie 4, 25 f. u. s. w. Die Nothwendigkeit dieses Schlusses kann ich nicht zugeben. Nur einmal findet sich האדם in der Schöpfungsgeschichte der Grundschrift und zwar in 1, 27, bei der Ausführungsformel für das Schöpfungswort in v. 26, wo „Menschen“ geschaffen werden sollen genau wie „eine Veste“ in v. 6, wie „Lichter“ in v. 14, wie „Vieh“ und „Kriechthiere“ in v. 24, die dann alle in

[1]) Gesch. Isr. Bd. I, S. 324 f.

der Ausführungsformel mit dem Artikel wiederkehren. So mufste der Mensch in den „Tholedoth des Himmels und der Erde“ behandelt werden, als Theil des Weltganzen, als eine der Gattungen der Geschöpfe. Aber gerade bei der scharfen Sonderung der Capitel der Grundschrift nach Tholedoth konnte er dann in seinen eigenen Th. (5, 1) als Einzelwesen und Stammvater von benannten Einzelwesen mit einem Male den Gattungsnamen als Eigennamen anziehen, anders, als in der anderen Quelle, wo „der Mensch“ sogleich als Einzelwesen auftritt und handelt, wo nicht sofort mit einem „Wachset und mehret euch“ die Zerlegung der Gattung in Einzelwesen verkündet wird. Damit ist meines Erachtens die Möglichkeit gegeben, dafs die Grundschrift zuerst, ohne Vorbild, den Eigennamen anwendete. Neben ihr ist die andere zuzugeben, für die sich Wellhausen entscheidet; aber sie mufs geprüft werden an der Frage, in welcher Beziehung die Sethitentafel zu den vorhergehenden Stücken steht, mufs also bis zu deren Beantwortung dahingestellt bleiben. — Vorläufig bleibt es wahrscheinlicher, und stets möglich, dafs die Grundschrift den Eigennamen zuerst brachte und R danach in 4, 25 den Artikel gestrichen hat, wie schon oben vorgeschlagen wurde [1]). Denn bot die jahvistische Sethitentafel האדם, und nahm R aus ihr 4, 25 f. nur mit Rücksicht auf die Grundschrift (5, 1 ff.) auf, so konnte er unmöglich in den durchaus gleichlaufenden, dicht bei einander stehenden Texten 4, 25 f. und 5, 1 ff. den ersten Menschen das einemal als Menschen bezeichnen lassen, das anderemal als Adam. Die Aenderung war also hier nothwendig, während dieselbe Hand das האדם der Paradiesesgeschichte schonen durfte und mufste.

Haben wir damit eine Hand, die an dem Texte geändert hat, mit Wahrscheinlichkeit erkannt, so scheint es

[1]) Vgl. S. 135 Anm.

ja wohl am einfachsten, ihr, wie Dillmann thut, auch den Ausgleich des Textes mit den vorhergehenden Stücken zuzuschreiben, sodafs also der Redactor der Genesis. das אחר וג' und das עוד hinzugefügt hätte. Aber das Einfachste ist nicht immer das Wahre, und so bleibt auch diese Frage neu zu untersuchen.

Warum hat R die jahvistische Sethitentafel bis zu diesem Punkte aufgenommen? Darüber herrscht, soweit ich mich umsehe, eine seltene und höchst erfreuliche Einstimmigkeit der Meinung. Nach Tuch bestimmt der Ergänzer durch sie das Verhältnifs, in welchem Seth zu Kain und Abel steht, ebenso hat nach Böhmer der Redactor dadurch seiner Ansicht, dafs Seth eben ein jüngerer Sohn Adam's sei, noch besonders Ausdruck geben wollen, Ewald und Schrader lassen die Verse zur Ueberleitung zu c. 5, gewifs in diesem Sinne, aufgenommen sein; Hupfeld protestirt zwar gegen den Ausdruck, da daraus höchstens v. 25 sich erklären lasse, ist aber der Sache nach derselben Ansicht, wenn er sagt, das Stück sei „wegen der eigenthümlichen Notizen bei Seth und namentlich bei Enosch gerade soweit aufgenommen.“ Dillmann endlich bestimmt den Zweck des Redactors näher dahin, er wolle zu verstehen geben, „dafs er die c. 5 folgende Geschlechtsreihe als neben der kainitischen hergehend und als Gegensatz gegen dieselbe betrachtet haben will, entsprechend dem Gegensatz und Kampf zwischen der Richtung auf das Gute und das Böse, dem Geschlecht des Heils und des Verderbens, welcher sich durch die ganze Menschengeschichte hinzieht.“

Auch ich bin mit alledem vollkommen einverstanden. Das Stück ist natürlich eingesetzt, um dasjenige zu geben, was in c. 5, 1 ff. fehlt. C. 5, 3 erzählt die Zeugung Seth's sonnenklar als die erste menschliche Zeugung überhaupt, wie neben allem anderen der Vergleich der Formel וַיְחִי וגו' וַיּוֹלֶד mit den Wiederholungen in diesem Capitel beweist.

Er zeugt ihn „in seinem Gleichnifs, nach seinem Bilde“, das kann nur bei der ersten Zeugung gesagt sein, um die Thatsache der Wesensgleichheit und Vererbung der Gattung in der menschlichen Zeugung hervorzuheben[1]). Hier mufste also der Redactor eingreifen, denn mit c. 4, 1—24 stand das im grellsten Widerspruch. Nun konnte R entweder in diese Anfangsverse eine Bemerkung einschieben, die Kain und Abel kurz einführte und wieder beseitigte, so dafs Seth als dritte Geburt dastand. Da das aber bei dem gechlossenen Schema weder wünschenswerth noch ganz leicht war[2]), so schien es noch willkommener, wenn sich ein Abschnitt aus einer anderen Quelle vorfand, der dieser Thatsache ungezwungen Ausdruck gab und dann, da שֵׁת = שֵׁת, die nöthige Erläuterung zum Verständnifs von c. 5, 3 darbot. Dazu eignete sich augenscheinlich vorzüglich jener Vers der jahvistischen Sethitentafel, c. 4, 25, und damit über die Gleichung Seth = Seth ja kein Zweifel herrschen konnte, wurde noch das folgende, auch durch einen merkwürdigen Zusatz ausgezeichnete Glied hinzugezogen.

Zu dieser Rolle eignete sich v. 25 nur in der vorliegenden Form, nicht in derjenigen, die wir in Uebereinstimmung mit Dillmann als die ursprüngliche ermittelt haben. Denn diese leidet genau an demselben Mangel

---

[1]) Doch gäbe es einen harmonistischen Ausweg : dafs Kain und Abel nicht כדמותו כצלמו gezeugt wären.

[2]) Die Möglichkeit wenigstens werde ich beweisen müssen. Entweder es konnte nach v. 2 eingeschoben werden ein Satz wie : וַיּוֹלֶד אָדָם אֶת־קַיִן וְאֶת־הֶבֶל וַיַּהֲרֹג קַיִן אֶת־אָחִיו. Oder, vielleicht besser, es konnte nach dem כצלמו eingeschoben werden : אַחֲרֵי קַיִן וָהֶבֶל oder etwa אַחֲרֵי מוֹת הֶבֶל, vielleicht mit Hinzufügung einer Jahreszahl. Dafs dergleichen auch im grundschriftlichen Schema möglich war, beweist in c. 11, 10 die Einschiebung des שְׁנָתַיִם אַחַר הַמַּבּוּל. Endlich war das Einfachste, hinter ויולד ein blofses עוד einzuschieben, vgl. 35, 9. 4, 25.

wie c. 5, 3 : auch sie läfst mit ihrem ידע und שית זרע den Seth des Menschen erstes Kind sein : von Kain und Abel und dem Brudermord weifs sie nicht ein Wort. Hätte also R c. 4, 25 in dieser Gestalt vorgefunden, so hätte es ihm niemals einfallen können, ihn aufzunehmen, da er zu nichts nütze war[1]). Also hat der Vers R schon in der überarbeiteten Form, mit voller Rückbeziehung auf c. 4, 17—24 und v. 1—16, vorgelegen.

Dies Ergebnifs hat eine zu grofse Tragweite, als dafs man die schärfste Prüfung umgehen könnte. Hätte nicht dennoch R den Kopf der jahvistischen Sethitentafel nur als geeignete Grundlage für die von ihm gewünschten und daher eingesetzten Bemerkungen wählen können? Ich halte das für ganz undenkbar. Selbst wenn er auf den Gedanken gekommen wäre, die Namenerklärung in 4, 25 auf den Ersatz für den von Kain erschlagenen Abel umzubiegen, so wäre er damit gewifs nicht weiter gekommen, als in 5, 29 : er hätte dann die zugestutzte Namenerklärung herrlich am Ende von 5, 3 anfügen können : „und er nannte ihn Seth, denn : Gott hat mir anderen Samen gesetzt für Abel; denn Kain hatte den erschlagen.“ Undenkbar ist es, dafs ein Redactor sich eine Duplette erst schafft, um sie dann einzusetzen; und das hätte er gethan, denn die Bestandtheile der übrigen Quellen sind so lange

---

[1]) Damit mufs ich Wellhausen widersprechen, der (a. a. O. S. 394) sagt : „Daraus dafs R, um von 4, 24 zu 5, 1 einen Uebergang zu gewinnen, zu einem ähnlichen Einsatz gezwungen worden wäre, folgt nicht, dafs er 4, 25 f. nicht schon vorfand; er würde nicht über das Nothwendige hinausgegangen sein, nicht die Etymologie und nicht das merkwürdige iste coepit invocare nomen Domini hinzugefügt haben.“ Das Nothwendige ist gerade die Etymologie, denn nur in sie gefafst wird gegeben, wessen es bedarf : die Rückbeziehung auf Kain und Abel. Neben ihr steht nur noch das kritisch verdächtige עוד, und um dessentwillen hätte R wahrlich kein ganzes Stück neu gebildet : er hätte es ja einfach in der Grundschrift, wie soeben gezeigt, einschieben können.

keine Dupletten, d. h. nicht vorhanden, als R sie nicht einsetzt : der Wille aber, die unsrige einzusetzen, kann erst durch die Umgestaltung ihres Textes hervorgerufen sein.

Diese grofse Schwierigkeit wird von Dillmann nicht beachtet. Er sagt nur, R habe c. 4, 1 mit B (E) begonnen, dann vorausnehmend („etwa vom 4. Urvater" her) die Erzählung 1 b (ותאמר) —16 aus C (J) eingefügt und v. 17—24 einen Auszug aus B folgen lassen[1]), um damit die Kainiten abzumachen, worauf er durch Mittheilung der ursprünglichen Fortsetzung von c. 3 bei C (4, 25 f.) zur Sethitenlinie hinüberleitete. Erst Folge dieses Verfahrens war dann die Einsetzung von 3, 20 und der Worte עוד, sowie קין — אחר 4, 25 durch R. — Aber zur Ueberleitung zu 5, 1 ff. war, wie bewiesen ist, 4, 25 f. überhaupt nicht zu brauchen, wenn die Aenderungen nicht bereits vorgenommen waren, die Dillmann erst als Folge jenes Verfahrens hinstellt. Hatte R selbst den Brudermord Kain's an seine jetzige Stelle gesetzt und Kainiten und Sethiten in demselben Buche unterzubringen beschlossen, die ersteren aus E, die letzteren aus der Grundschrift, so war das einzig Natürliche, dafs er nach Abfertigung der Kainiten seine darauf bezügliche Einschaltung in der Grundschrift vornahm, etwa in Gestalt eines der oben gegebenen Zusätze. Das nach Dillmann's Ansicht vorauszusetzende Verfahren würde dahin führen, dafs man R zuerst J und E miteinander in Einklang bringen und zu einer Schrift verbinden liefse — zunächst durch Versetzung von 4, 1 b—16 an seine jetzige Stelle, dann durch die entsprechende Aenderung des Kopfes der jahvistischen Sethitentafel — darauf erst unternähme er die zweite Arbeit, die Grundschrift damit zu verbinden und fände nun sein eigenes Machwerk als passenden Kitt vor. In

---

[1]) Es wird darauf noch einzugehen sein.

Wirklichkeit aber hat R nur eine Arbeit gethan und nur ein Ziel im Auge gehabt : die Grundschrift durch Stücke der anderen Quellen auszufüllen und zu bereichern. Nach jener Anschauung erhielte der eine R zwei Seelen, die von einander nichts wüfsten, und dem gegenüber scheint mir die Kritik berufen, jeder einen selbständigen Körper zu geben, d. h. neben dem Redactor der Genesis einen jahvistischen Redactor anzunehmen. Andere Mittel zur Entscheidung liegen hier nicht vor, als die innere Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit des Verfahrens, das man der Person des Redactors zuschreibt, und die reden hier laut gegen die Annahme eines einzigen Redactors. Kommen auch natürlich noch viele andere Punkte in Betracht, so ist mir doch unsere Stelle einer der sichersten Beweise dafür, dafs der Text der Genesis mehrere Redactionen durchlaufen hat, ehe er zu seiner jetzigen Gestalt gelangte.

Nun ist aber der Gegensatz zwischen den in c. 4 vereinigten Stücken viel zu grofs, als dafs ein selbständiger Schriftsteller, der Verfasser der einen Hälfte, die andere selbst damit sollte vereinigt haben. Wenn wir uns also einmal auf Dillmann's Standpunkt stellen, so wäre es gewifs unmöglich, das Capitel zu denjenigen Stücken zu rechnen, in denen C (J) selbst „mit dem bei B (E) schriftlich vorliegenden Material gearbeitet" hätte. Da nun die Zusammenarbeitung durch R ebenfalls ausgeschlossen ist, so wäre damit die Wirklichkeit der Gröfse JE, d. i. eine vor der Redaction der Genesis erfolgte Zusammenarbeitung von J und E (C und B) bewiesen, wenn — Dillmann's Ansicht über den Ursprung der Theile des Capitels richtig ist. Behält dagegen Wellhausen Recht, so ist der nicht minder wichtige Beweis geliefert, dafs in J (C) verschiedene Schichten redactionell mit einander verbunden vorliegen. Des Streites Entscheidung wird weiterhin zu suchen sein.

Folgendes also ist das Ergebnifs unserer bisherigen Untersuchung. Wir haben durch Ausscheidung redactioneller Zusätze einen sicher quellenhaften Bestand von 4, 25 f. gewonnen, und damit die Gewifsheit, dafs sich auch in einer anderen Quelle neben der Grundschrift eine Sethitentafel vorfand, die in den drei ersten Gliedern genau mit der grundschriftlichen übereinstimmte. Sie war später mit der Kainitentafel zusammengearbeitet worden, und so lag dem Redactor der Genesis ein geschlossenes Ganze vor, das das ganze Capitel 4 (abgesehen von etwaigen Textfehlern oder Glossen) in der jetzigen Gestalt enthielt, und dann die Sethitentafel weiter verfolgte. Der Einklang mit 4, 1—24, dessen R für seine Grundschrift bedurfte, war also in der anderen Schrift, mit welcher er hier arbeitete, bereits hergestellt, und damit R jede Ueberlegung erspart, wie das zu erreichen sei. Er brauchte aber auch nicht erst nach jenem Muster selbst ändernd einzugreifen, sondern er konnte es bewenden lassen bei der ersten und einfachsten der ihm obliegenden Thätigkeiten: die Quellen selbst reden zu lassen, Stücke aus ihnen derart aneinander zu reihen, dafs sie sich gegenseitig erklärten und ergänzten. Das ist die einzig mögliche, aber auch unbedingt ausreichende Erklärung der Thatsache, dafs R nicht an der Grundschrift geändert, sondern 4, 25 f. unverändert aufgenommen hat. Dafs damit zugleich einige Mittheilungen erhalten blieben, die eine Bereicherung des Berichtes über die Urzeit darboten, ist nur als ein vielleicht förderndes Zusammentreffen zu betrachten. —

Dieser Kopf der Sethitentafel verlangt nun nach Rumpf und Gliedern. Es kann auf Grund unseres Ergebnisses nicht mehr zweifelhaft erscheinen, dafs c. 5, 29, der Ausspruch Lemekh's bei Noah's Geburt, uns zu den drei ersten Gliedern dieser Tafel die beiden letzten liefert. Das יהוה weist auf 4, 26 hin, die (aller Wahrscheinlichkeit nach beabsichtigte) Etymologie des Namens נח auf 4, 25

(1 b); die Durchbrechung des festen Gefüges der grundschriftlichen Sethitentafel beweist nachträgliche Einschiebung : woher der Vers entnommen ist, kann nun nicht mehr gefragt werden[1]). Was am Anfang nicht nur möglich, sondern des besonderen Zweckes wegen nothwendig war, die vollständige Wiedergabe beider Quellen, war hier ausgeschlossen : um aber den werthvollen Stoff, den die andere Quelle bot, nicht untergehen zu lassen, fügte R den Ausspruch in den Rahmen der Sethitentafel ein. Der ursprüngliche Text der Grundschrift ist längst und einstimmig so wiederhergestellt worden, dafs einfach am Schlusse von v. 28 statt בֵּן : אֶת־נֹחַ gelesen und dann mit v. 30 fortgefahren wird.

Nun aber wird das Gefüge des grundschriftlichen Schema keineswegs blofs an dieser Stelle durchbrochen, sondern auch in den Versen 22—24, bei dem Namen Henoch. Wenn man bisher fast ausnahmslos[2]) ohne jede Beanstandung die an Henoch's Namen angeknüpfte Mittheilung dem Verfasser der Grundschrift zuerkannt hat, so begreift sich das leicht : ist doch der Gottesname hier nicht יהוה, sondern האלהים und אלהים. Nichtsdestoweniger mufs ich die Vermuthung aussprechen und begründen, dafs auch diese Sätze in den Bereich des Jahvisten gehören, mag man sich noch so sehr über die scheinbare Gewaltthätigkeit des dabei eingeschlagenen Verfahrens wundern.

Zuerst berufe ich mich natürlich auf die Thatsache, dafs die einzige sonstige Zugabe zu der Stammtafel, v. 29, sowie die neben ihr herlaufenden Verse 4, 25 f. mit ihren Nachrichten nicht grundschriftlich, sondern jahvistisch sind, die Grundschrift, abgesehen von der Henoch-Nachricht,

---

[1]) Näheres über Sinn und Entstehung desselben siehe unten in Unters. IX.

[2]) Aufser Schumann und Redslob, deren Bemerkungen ich am geeigneten Orte anführen werde.

nur Namen und Zahlen bietet[1]). Dasselbe Gepräge zeigen aber auch die übrigen Stammtafeln beiderseits. Die Grundschrift hat in ihrer Völkertafel (c. 10, 1—7, 20, 22 f., 31 f.), wie sie von Wellhausen zuerst mit völliger Sicherheit herausgeschält und von Dillmann anerkannt ist, hat ferner in der Stammtafel Sem's bis auf Terach in c. 11, in der Ismael's c. 25, 12 ff. nicht den geringsten Zusatz zu den Namen bezw. Zahlen, aufser formelhaften und inhaltslosen Einleitungen und Abschlüssen. Der Jahvist (oder die ihm verwandten Quellenschichten) hat mit derselben Regelmäfsigkeit überall dergleichen Mittheilungen. So in der Kainitentafel, 4, 17—24, in den sicher erkannten Bruchstücken der Sethitentafel, 4, 25 f., 5, 29, in der Völkertafel, soweit sie ihm gehört. In Stücken, deren Herleitung oder Vertheilung unter die Quellen noch nicht völlig entschieden ist, läfst sich dasselbe nachweisen; es wird sich weiter unten die Gelegenheit dazu finden. Man vergleiche hier nur noch die Tafel der Söhne Jacob's in der Grundschrift, c. 35, 22b—26 und die lebensvolle Erzählung bei JE. — Aus alledem ergiebt sich eine vorläufige Wahrscheinlichkeit, dafs auch die Mittheilungen über Henoch aus J stammen; inwiefern sich dennoch unsere Stammtafel hier von anderen grundschriftlichen unterscheidet, wird weiterhin zu untersuchen sein.

Ferner : es sind diese Mittheilungen nicht derart mit dem Schema der Stammtafel verknüpft, dafs sie sich ihr fügen und mit ihr zu einem Ganzen zusammenwachsen. Unmöglich kann ein selbständiger Schriftsteller schreiben, wie hier steht : „Und Chanokh lebte 65 Jahre, da zeugte er den Methuschelach. Und Chanokh wandelte mit Gott, nachdem er den Methuschelach gezeugt hatte, 300 Jahre, und zeugte Söhne und Töchter.“ Soll das heifsen, dafs er erst nach der Geburt seines ältesten Sohnes fromm

[1]) Vgl. Redslob (a. a. O. S. 25).

oder so fromm oder so von Gott begünstigt wurde?[1]). Dann müfste das besonders hervorgehoben sein; vor allem aber könnte dann eine mit solchem Nachdruck, ja gegensätzlich gegebene Mittheilung nicht nebenbei benutzt werden zur blofsen Angabe der ferneren Lebensdauer. Oder war Henoch auch bisher schon fromm gewesen : warum dann diese Bemerkung erst hier, oder, wenn sie denn erst nach der wichtigsten Mittheilung, von der Zeugung des ersten Sohnes, stehen sollte, warum nicht wenigstens selbständig, sodafs sie nicht nothwendig mit dem „nachdem er d. M. gezeugt hatte“, verbunden werden mufste? Der letzteren Forderung genügt die Fassung, welche die Vulgata und in de Lagarde's neuer Ausgabe der vierzehn ersten Capitel der Genesis (Ankündigung u. s. w. 1882) auch die LXX bieten. *Εὐηρέστησε δὲ Ενωχ τῷ θεῷ, καὶ ἔζησεν Ενωχ κτλ.* Et ambulavit Henoch cum Deo, et vixit, postquam etc. Könnte man nur von der Ursprünglichkeit dieser Lesart überzeugt sein! Mir scheint die Entstehung derselben nur zu erklärlich. Die LXX übersetzen dies התהלך in der Beziehung auf Gott regelmäfsig (mit Ausnahme von Sam. I, 2, 30) durch *εὐαρεστεῖν*. Das geht überall an; an unserer Stelle aber, wo damit nicht nur ein Zustand, sondern zugleich ein Handeln von bestimmter Zeitdauer ausgedrückt ist, wird der schon im Hebräischen fühlbare Uebelstand noch wesentlich verschlimmert. Man könnte sich daher nicht wundern, wenn die LXX einfach aus dem *ευηρεστησε* das damit nothwendig gegebene *και εζησεν* herausgezogen und damit den Text verbessert hätten. Das mag dann die älteste Gestalt der LXX sein, aus welcher erst durch Berichtigung nach dem Urtext der recipirte Text entstand. Hieronymus wäre dann dem Beispiel gefolgt, indem er sich zugleich enger an das hebräische התהלך hielt. Für die

[1]) Vgl. auch Redsl. S. 23.

Ursprünglichkeit des hebräischen Textes spricht laut das Verfahren in v. 29. Ebenso wie dort das dem Schema angehörige את־נח in בן verwandelt ist, um dann die Namenerklärung aus J anzuhängen, so ist hier das ויחי des Schema durch das ויתהלך את־האלהים ersetzt und verdrängt.

Aber müſsten wir selbst in v. 22 den Text nach der Vulgata und de Lagarde's LXX verbessern, oder sogar mit Ilgen[1]) und Schumann[2]) einfach das Schema ויחי חנוך אחרי וג׳ lesen, so wäre damit die andere Schwierigkeit, in v. 24, noch keineswegs beseitigt. Mit v. 23, der Angabe der ganzen Lebensdauer Henoch's, sind wir bis an sein Lebensende herangeführt; in einfachem Verfolg der Erzählung kann nur noch der Bericht über dieses Ende selbst erwartet werden, wie denn sonst nur noch das וימת folgt: deshalb ist hier das ויתהלך וג׳ sehr störend. Man möchte fast übersetzen: „Da (als er dieses Lebensalter erreicht hatte) lustwandelte er einmal mit Gott und war verschwunden, denn Gott hatte ihn weg(mit)genommen"[3]). Die Art, wie die Redensart in 6, 9 für ein dauerndes persönliches Verhalten vorkommt, läſst dies nicht zu: ist sie aber hier Begründung für das wunderbare Verschwinden Henoch's, so müſsten wir das Plusquamperfectum erwarten, auch würde der eine Grund mit dem andern in demselben Satz untergebracht sein, etwa: ואיננו כי התהלך חנוך את־האלהים ויקח אתו אלהים. Auch hier also kann ich nicht

---

[1]) Die Urkunden u. s. w. (1798) S. 42.

[2]) a. a. O. S. 114.

[3]) Ich weiſs nicht, ob Schumann denselben Eindruck wiedergeben will, wenn er sagt: „Nam sane inepte v. 24 narratur, Chanochum, postquam vitam egit, cum deo ad mortem usque ambulasse, id quod valde annuit conjecturae de glossemate v. 22 propositae." Er will daraus erklären, daſs vier Handschriften Kennicott's den 23. Vers auslassen. — Redslob beruft sich für die Abstammung des v. 24 vom Jehovisten auf den begründenden Satz: כי התהלך וג׳ unter Verweisung auf 2, 5; 3, 19; 4, 25.

die Hand eines selbständigen Schriftstellers erkennen, sondern nur die des ausbessernden und auffüllenden Redactors, der seine Arbeit that so gut oder so schlecht der Text es zu erlauben schien. Ist aber eine solche Auffüllung erfolgt, so hat R den Stoff dazu aus der jahvistischen Sethitentafel entnommen, so gut wie in 4, 25 f. und 5, 29.

Woher aber dann der Gottesname אלהים, und wie mag der Text der Grundschrift ursprünglich gelautet haben? Wir haben gesehen, dafs der Text der Sethitentafel trotz seiner Dürftigkeit einen tiefen Sinn ausdrückt. In Namen und Zahlen verborgen empfangen wir den Bericht, dafs die ersten fünf Geschlechter der Menschheit fromm waren, die folgenden fünf als Gottlose in der Fluth untergingen, mit Ausnahme des Erstgeborenen des zehnten Geschlechtes, Noah, der aus der Sündfluth gerettet, und desjenigen des siebenten, Henoch, der frühzeitig von Gott hinweggenommen wurde. Das letztere ist freilich ausdrücklich erst aus der unmifsverständlichen Mittheilung entnommen, die hier eben in Frage steht; aber es bleibt auch ohne dieselbe der Sinn der Grundschrift. Denn sicher stammen aus ihr die Zahlen, und darin steht Henoch mit seinen 365 Jahren den 900 der anderen Erzväter als auffallende Ausnahme gegenüber. Nun bedeutet kurzes Leben anderwärts Sündhaftigkeit, und das könnte dann etwa die grundschriftliche Zahl ursprünglich bedeutet haben. Aber in unserem Zusammenhang, so haben wir gesehen, wird Sündhaftigkeit vielmehr durch Leben bis zu der, d. i. Untergang in der Sündfluth bezeichnet, und diese Regel schliefst ein anderes Mittel zu demselben Zwecke aus. Sollte Henoch als Sünder bezeichnet werden, er würde zuverlässig ein Alter von 785 Jahren erreicht haben. Deshalb mufs die Zahl etwas Besonderes bedeuten, und das kann nichts anderes sein als die frühe Hinwegnahme durch Gott. Nun bleiben für den ursprünglichen Text der Grundschrift zwei Möglichkeiten. Entweder er

brachte auch hier nur nackte Zahlen ganz nach dem Schema, und am Schlusse sein וימת. Dann müſste man annehmen, daſs der Verf. auf ausreichende Bekanntschaft seiner Leser mit dem Schicksal des Henoch sicher rechnen konnte — und das ist wahrscheinlich genug — sodaſs er in seiner Uebersicht dasselbe bloſs durch die Zahl anzudeuten brauchte. Aber zweitens müſste man annehmen, daſs er mit dem וימת die Hinwegnahme durch Gott wenigstens nicht auszuschlieſsen, sondern mit zu bezeichnen glaubte, und das wird mir weit schwerer. Deshalb, weil doch eben *Henoch* in dem allgemein üblichen Sinne *nicht gestorben ist*, neige ich zu der Annahme, daſs schon der ursprüngliche Text der Grundschrift eine Bemerkung enthielt, die jedes Miſsverständniſs ausschloſs. Wie dieselbe gelautet hat, ist nicht mehr sicher festzustellen; doch steckt sie — bei der Art, wie R sonst verfährt — höchst wahrscheinlich in unserem Texte. Will man annehmen, daſs der Verf. der Grundschrift sich mit bloſser Andeutung und stillschweigender Berufung auf des Lesers Bekanntschaft mit dem Geschick Henoch's begnügt habe, so möchte וְאֵינֶנּוּ allein dazu ausreichen. Dagegen wäre die kürzeste Fassung, die der Thatsache selbst Ausdruck gäbe : וְאֵינֶנּוּ כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים, und daſs der Text der Grundschrift so gelautet habe, möchte ich vermuthen [1]). Dem fügte R

---

[1]) Meine beiden Vorgänger in Bedenken gegen die Henoch-Verse, *Schumann* und *Redslob* — der letztere ohne Berufung auf S. — kommen darauf hinaus, daſs das bloſse Schema mit ויחי und וימת als Text der Grundschrift anzusehen sei. Der Erstere nimmt an, man habe Anstoſs an dem kurzen Leben Henoch's genommen, das wie Sündenstrafe ausgesehen habe, und darum diese Erklärung erfunden und eingesetzt. Der letztere meint, es könne (wohl durch Textfehler?) das וימת hier gefehlt haben; das habe ein Leser, vielleicht der Jehovist, „religiosiore attentione et sagacitate Judaica“ angesehen und daraus den jetzt vorliegenden Bericht ergrübelt. Das Verfahren beider ist gewiſs zu kurz und bündig, das *Redslob*'s beruht natürlich auf einer falschen, vor-hupfeldischen Anschauung vom „Jehovisten“. — Daſs

noch den Grund der Hinwegnahme bei, nicht aus eigenem Vorrath, sondern gewifs aus der ihm vorliegenden jahvistischen Tafel, pafste aber hier den Wortlaut derselben, wahrscheinlich לִפְנֵי יהוה (24, 40. 17, 1 vgl. 48, 15), dem schon vorhandenen אלהים und der Formel in der benachbarten Stelle 6, 9 an. Die Schwierigkeit, die Bemerkung in dem vorhandenen Text ungezwungen und unmifsverständlich anzubringen, mag ihn veranlafst haben, sie deutlichkeitshalber an zwei Stellen einzusetzen, wie wir den hebräischen Text lesen.

Daraus ergiebt sich nun, dafs die jahvistische Sethitentafel auch von Henoch berichtete, sodafs uns nun von allen Namen in c. 5 nur noch Qenan, Mahalal'el, Irad und Methuschelach fehlen, leider gerade alle diejenigen, die von den entsprechenden Namen der Kainitentafel abweichen. Dafs sich die volle Zehnzahl auch bei dem Jahvisten fand, dürfen wir nun wohl annehmen, da alle neu hinzugekommenen, Scheth, Enosch, Noach, und drei alte, Adam, Chanokh, Lemekh, nachgewiesen sind; ob aber die Namensveränderungen schon bei ihm vollzogen waren oder in der Grundschrift zuerst auftreten, mufs danach unentschieden bleiben. Für die Bestimmung des Alters- und Abhängigkeitsverhältnisses unserer Quellen macht das übrigens wenig aus. Hat der Jahvist die veränderten Namen enthalten, so ist es am wahrscheinlichsten, dafs sie in ihm zuerst auftreten, da er in jedem Falle der Quelle nahe verwandt ist, die die unveränderten kainitischen Namen, d. i. die ursprünglichste Ueberlieferung, darbietet. Es wird dann die einzige in diesem Kreise vorhandene Stammtafel nach Hinzutritt der Noah-Sage auf diese hin umgebogen sein, und erst daraus wird die Grundschrift unverändert ihre

---

Henoch's Entrückung alt und quellenhaft ist, folgt nicht nur aus der Zahl, sondern auch aus Vergleichung der babylonischen Fluthsage, worüber unten mehr.

Sethitentafel entlehnt haben. Fanden sich dagegen — was mir bei dem geschlossenen, höchst sinnreichen Bau der Sethitentafel c. 5 überwiegend wahrscheinlich ist [1]) — die veränderten Namen nur in der Grundschrift, so ist um so sicherer bewiesen, dafs ihr Verfasser von der der Urüberlieferung soviel näher stehenden jahvistischen Sethitentafel abhängig ist. Denn nachdem einmal die Zahl der Geschlechter von 7 auf 10 erhöht, nachdem zwischen Kain und Adam zwei ganz neue Namen eingeschoben waren; nachdem dann vollends von den sieben Namen vier derartige Veränderungen erfahren hatten, dafs nur ein Forscherauge die ursprüngliche Gleichheit noch hätte erkennen können: nach alledem war ja erreicht, was man brauchte, Verschiedenheit beider Stammtafeln. Eine Rückbildung der Namen in die alte Form wäre dann geradezu unmöglich gewesen, weil einerseits niemandem die Einsicht in die ursprüngliche Gleichheit zu Gebote stand, und es andererseits niemandem einfallen konnte, gegen Sinn und Erfordernifs des Bibeltextes aus den zwei Stammtafeln nach Kräften eine einzige zu machen. Danach ist, wenn J die Namensänderungen noch nicht enthielt, nur die Reihe: Kainitentafel, jahvistische Sethitentafel, Grundschrift möglich, keine andere. Aber gehen wir einmal von der Ansicht aus, defs die Grundschrift unter den verarbeiteten Quellenschriften die älteste sei. Es hätte dann diejenige Stammtafel, die wir jetzt als Kainitentafel vorfinden (gleichviel, ob aus J oder E), schon lange vor dieser schriftlichen Niedersetzung dem Verfasser der Grundschrift vorgelegen und wäre von ihm zu einer sethitisch-noachischen Tafel umgestaltet worden. Dennoch hätte sich die unveränderte Stammtafel erhalten, um Jahrhunderte später in einer anderen Schrift, umgeben von der älteren Ueberlieferung, zu erscheinen. Und, nahe verwandt dieser letzteren,

[1]) Vgl. auch, was oben (S. 99, Anm.) über den Namen Methuschelach bemerkt ist.

hätte ein Dritter die aus ihr entlehnte Sethitentafel seinerseits wieder aus der Grundschrift entlehnt und in den heimathlichen Boden zurückverpflanzt. Ein anderer Hergang wäre kaum denkbar, da nicht zwei Schriftsteller dasselbe Verfahren der Kainitentafel gegenüber können angewandt haben : aber nur mittelst einer Reihe sehr schwieriger Voraussetzungen ist selbst dieser möglich. So ergiebt sich auch hier die Wahrscheinlichkeit späterer Abfassung der Grundschrift.

Hat aber nun die Grundschrift nach der jahvistischen Sethitentafel gearbeitet, so liegt es nahe, auch die Theile der Nachricht über Henoch, die wir dem ursprünglichen Texte der Grundschrift meinten lassen zu müssen, aus der jahvistischen Sethitentafel herzuleiten. Es handelt sich dabei um die beiden Worte אֵינֶנּוּ in erster und לָקַח in zweiter Linie. Mit dem Sprachgebrauch läſst sich dabei natürlich wenig ausrichten, am wenigsten bei dem ersteren, womit das räthselhafte Verschwundensein so natürlich ausgedrückt wird. Nur das darf man dabei wohl hervorheben, daſs der lebhafte, subjective Ausdruck besser zum Jahvisten als zur Grundschrift passen will, wie denn auch, soviel ich sehe, unter den zahlreichen Parallelstellen keine aus der Grundschrift oder ihrer sprachlichen Verwandtschaft stammt. Ebenso fehlt das Wort freilich bei J, dagegen finden wir ganz ähnliche Stellen bei E mehrfach (vgl. Gen. 37, 29. 30. 42, 13. 32. 36), ferner in lebendigster Erzählung Kön. I, 20, 40; sonst aber nur in prophetischen und poetischen Büchern. Das לקח aber finde ich in genau demselben Gebrauch, für „holen, mithinwegnehmen" mit dem bloſsen Accusativ der Person, ohne Angabe des Ortes, woher, oder wohin, ohne ein עִם פל', ohne Ergänzung durch ein weiteres Thatwort, nur noch in zwei jahvistischen Stellen, Ex. 14, 11 und Num. 23, 11 : „Hast du uns, weil es in Aegypten an Gräbern mangelte, mitgenommen, damit wir in der Wüste sterben sollen?" und

„meine Feinde zu verfluchen habe ich dich geholt“; vgl. auch, mit dem Orte, Gen. 24, 7; 27, 45. Immerhin will alles dies wenig sagen, und nur die innere Wahrscheinlichkeit für die Entnahme auch dieser Worte aus der jahvistischen Sethitentafel bleibt bestehen. Dieselbe wird dadurch noch erhöht, dafs die Auffüllung des Zusammenhangs durch R sich um so leichter erklärt, je näher das schon Vorhandene mit J verwandt war. Zu der Mittheilung über sein Geschick fügte dann die Grundschrift die besonders charakteristische Zahl hinzu, die zweifellos nicht dem Jahvisten entnommen ist. —

Eine Zeitlang haben wir uns hier auf weniger sicherem Boden bewegt, und ich mufs es jedem überlassen, wieweit er solchen blofsen Wahrscheinlichkeiten zu folgen vermag; doch darf ich das auch ohne Gefahr für die Hauptsache, das Vorhandensein einer vollen und selbständigen jahvistischen Sethitentafel. Dies ist, wie mir scheint, durch die vorhergehenden Untersuchungen ausreichend bewiesen.

Noch einen weiteren Grund dafür möchte ich aus der Verwandtschaft gerade des Sündfluthkreises mit der assyrisch-babylonischen Sage entnehmen. Die letztere zählt zehn Könige vor der Sündfluth, die Sethitentafel in c. 5 zehn Patriarchen. Sehr nahe liegt die Annahme, dafs die Vermehrung der Urstammtafel von 7 auf 10 Namen eben darauf zurückzuführen ist. Zwar sagt Dillmann (2. Aufl. S. 105), die Namen der zehn vorsündfluthlichen Herrscher der babylon. Sage seien zum Vergleich eben deshalb nicht geeignet, weil die hebr. 10gliedrige Liste erst aus der 7gliedrigen erweitert sei, und anderwärts (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 27. April 1882, S. 435, Separatabdr. S. 9) weist er die hier ausgesprochene Vermuthung damit ab, dafs die Sitte, Stammbäume nach der festen Zahl zehn zu ordnen, bei den Hebräern auch sonst vorkomme, wie auch bei anderen Völkern, neben der festen Zahl sieben. Aber die feste Zahl zehn ist ja auch nicht

als etwas Absonderliches betrachtet worden, sondern gerade der Umstand, dafs der Stammbaum früher, nach einer ebenfalls ganz geläufigen Rechnung, sieben Glieder zählte, nun aber — sehr künstlich und geflissentlich, was Seth und Enos angeht — auf zehn vermehrt wird. Ist diejenige Erzählung, auf welche der so vermehrte Stammbaum hinführt, mindestens von einer Fassung der hebr. Ursage nicht aufgenommen gewesen; finden wir sie dagegen anderwärts, und dort eben begründet auf einen Stammbaum von zehn Gliedern : was ist dann wahrscheinlicher, als dafs — natürlich nicht die ursprüngliche Tafel, auch nicht die Namen der vermehrten, wohl aber — die Vermehrung ihrer sieben Glieder auf zehn damit in Zusammenhang gebracht wird? So ergiebt sich folgender Hergang als wahrscheinlich. Als sich der Sündfluthbericht mit dem vorhandenen Bestande vereinigte, behielt man natürlich die eigenen, alten Namen bei[1]; aber man fügte den Helden der Sündfluth am Ende hinzu und verdoppelte die beiden ersten Namen, indem man Scheth und Enosch zwischen sie einschob[2]. Ist demnach die Zehnzahl so eng

[1]) Die man daher aller Voraussicht nach auf den Denkmälern vergeblich suchen wird. Vgl. Dillm. a. a. O. S. 434 (8).

[2]) Diese Erklärung des Hergangs werde ich gegen die von Wellhausen (Gesch. Isr. I, S. 324 f. Anm.) vertheidigen müssen. Zwar sind wir in der Hauptsache einig, da sich auch ihm „am Anfang Adam Kain verdoppelt hat zu Adam Seth Enos Kainan.“ Wenn er aber fortfährt : „Da Adam und Enos dasselbe ist, so läuft das hinaus auf Adam Seth Adam Kainan, d. h. Adam Seth ist vorgesetzt, und mit Enos Kainan fängt die Reihe von vorn an und zwar ebenso wie in J“, so scheint mir das die Sache zu verwirren. Denn das würde doch voraussetzen, dafs die unvermehrte Stammtafel mit Enos Kainan begonnen hätte, dann aber lägen nicht eine, sondern zwei bis drei 7gliedrige Stammtafeln mit verschiedenem ersten bezw. zweiten Gliede vor, und es hätte dann schon diese Verschiedenheit zur Ausgleichung zwingen müssen, ohne den Zweck, zehn Glieder zu gewinnen. Woher aber vor allem diese abweichenden Formen selbst? Vielmehr, wenn nicht nur Enos = Adam, sondern, wie ich annehme, auch Seth möglichst = Kain, so sind Enos und Seth wirklich Verdoppelungen, Neubildungen,

mit der Sündfluthgeschichte verwachsen, so mufs auch der Jahvist solche 10gliedrige Sethitentafel zur Ueberleitung auf die Sündfluth enthalten haben.

Noch ein anderer Punkt der Sethitentafel reizt, wie schon mehrfach bemerkt ist, zum Vergleich mit der babyl. Fluthsage. Der Held der babyl. Sage, Xisuthros-Chasisadra, wohnt unsterblich „in der Ferne an der Mündung der Ströme“, wohin er nach der Sündfluth von Bel entrückt ist; ihm ist übermenschliche Weisheit gegeben [1]). Dergleichen wird von Noah, dem zehnten Patriarchen, nicht berichtet, wohl aber von Henoch, dem siebenten. Es ist, als wenn die Aussagen über den Helden der babyl. Sündfluth hier auf zwei Personen vertheilt wären, sodafs nun zwei vor der Sündfluth gerettet werden: der eine durch die Arche, der andere durch frühzeitige Entrückung. Die Frage, ob

---

und sind zwischen 1 und 2 der alten Stammtafel eingeschoben. Dafs dabei nicht Gleich neben Gleich kam, nicht Enosch der Sohn Adam's, der Mensch des Menschen, wurde, ist sehr erklärlich, doppelt erklärlich, wenn Seth wie Kain als erstes lebendiges Geschenk aus Gottes Hand gedeutet wird. — Vollends aber verstehe ich nicht, wie Wellh. die ursprünglich 7. Stelle Lamech's statt der 9. noch in Q meint erkennen zu können. Dafs er dort 777 Jahre alt wird, sei nur so erklärlich, wie denn auch bei J seine Beziehung zur Sieben noch durch das 7mal und 77mal bezeugt sei. Wenn Q seine 10gliedrige Genealogie, wie Wellh. weiter unten sagt, aus der jehovistischen geschöpft hat, von der uns 4, 25 f. 5, 29 erhalten sind, so hat er sie doch zehngliedrig und Lamech an der 9. Stelle vorgefunden, streng schon unterschieden von dem Lamech der anderen, kainitischen Linie. Rühren nun die Zahlen von Q her, wie wir beide annehmen, so kann er ihm dies Zeichen der 7. Stelle absichtlich schwerlich mitgegeben haben. Vor allen Dingen aber steht die Zahl 777 nur im masoretischen Text; der Samaritanus, dessen Zahlen man nothwendig als die ursprünglichen wird anerkennen müssen, bietet 653, eine Zahl, die mit der Sieben durchaus nichts zu thun hat. Doch kann recht wohl die Zahl 777 des masor. Textes nachträglich unter künstelnder Rücksichtnahme auf 4, 24 gebildet worden sein, was schon oben S. 106 A. 1 hervorgehoben wurde.

[1]) Vgl. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. Aufl. 1883, Excurs von Haupt, S. 55. 64.

die Sündfluthsage ursprünglicher Mitbesitz des hebräischen Volkes, oder nur Lehngut von den Bewohnern des Zweistromlandes ist, darf noch nicht als entschieden betrachtet werden, und wer weifs, ob sich jemals die Möglichkeit völlig sicherer, auf Thatsachen gestützter Entscheidung bieten wird. Nehmen wir einmal das letztere an, so ergeben sich merkwürdige fernere Zusammenhänge. Zwar ist die ursprüngliche Siebenzahl der Patriarchen auf zehn vermehrt; aber immer bleibt der Sieben ihre bevorzugte Stelle, bildet sie eine Parallele zu der zehn und giebt einen vorläufigen Abschlufs. An dieser Stelle steht jetzt Henoch, von dem die alte Stammtafel Grofses zu berichten wufste, dafs er nämlich der erste Städteerbauer gewesen [1]), dessen Name schon neben der Bedeutung „Einweihung“, auch die active „Einweiher, Lehrer, initians“ tragen kann und vielleicht trug. Zugleich klingt sein Name ziemlich nahe an Noah an. Sollte das nicht Grund genug sein, ihn von der fünften an die siebente Stelle zu rücken und ihm den einen Theil der Vorzüge Chasisadra's zuzuweisen? So war zugleich darin die vermehrte Tafel der alten angepafst, dafs sie von Henoch etwas aussagte. Die Möglichkeit aller dieser Verknüpfungen läfst uns auch hier an künstlichen Hergang bei der Entstehung der Sethitentafel denken, der hinsichtlich der Zahlen und der veränderten Namen so unwidersprechlich bewiesen ist. Verhält es sich so, so haben wir es auf der ganzen Linie mit Bildungen zweiten Grades zu thun. Indessen gehört auch dies in den Bereich der Vermuthungen, und es ist gewifs Zeit, damit ein Ende zu machen.

Und das endliche Ergebnifs dieser Untersuchung? — Die jahvistische Schrift als solche oder eine bestimmte Textgestalt der jahvistischen Schrift enthielt eine 10gliedrige Sethitentafel, neben der keine Kainitentafel stand, die vielmehr ebenso wie die vollständig erhaltene aus der der

---

[1]) Vgl. unsere Ausführung zu c. 4, 17.

Kainiten abgeleitet war. Aus ihr stammen c. 4, 25 f.; 5, 29 [1]); mit grofser Wahrscheinlichkeit 5, 24a und der entsprechende Theil von v. 22; mit einiger Wahrscheinlichkeit auch der Rest von v. 24. Wahrscheinlich war schon in ihr dem Henoch die 7. Stelle angewiesen. Ob die Abänderung der vier aus ihr nicht erhaltenen Namen schon in ihr erfolgt war, ist nicht sicher festzustellen, wahrscheinlich zu verneinen. Die Zahlen gehören der Grundschrift an [2]).

---

[1]) Vgl. dazu unten in Unters. IX.

[2]) Durch ein mir selbst unerklärliches Uebersehen ist der wichtige Artikel „Kain, Kainiten" von Riehm (Hdwtrb. S. 803—805) in Untersuchung III—V wie in VI unberücksichtigt geblieben; ich will versuchen, das Versäumte jetzt, während des Druckes, in etwa nachzuholen. Die Annahme, dafs Kain die Stadt „im Sinn der Ueberlieferung wohl nicht für sich, etwa um sich der Strafe der Unstetheit zu entziehen, sondern nur für seine Nachkommen begründe", wird durch die oben, S. 120 ff., ausgeführte Vermuthung überflüssig. Was über Lamech und seine Familie von Riehm bemerkt wird, ist in allem Wesentlichen auf S. 129 ff. mitbeantwortet. Riehm hält für wahrscheinlich, dafs „der Kainitenstammbaum, abgesehen von den letzten Gliedern, erst von der jüngeren Ueberlieferung aus dem Sethitenstammbaum gebildet worden sei." Soweit dies aus der angenommenen Ursprünglichkeit der Sethitennamen geschlossen ist, darf ich dagegen auf S. 123 ff. verweisen; die Vermuthung, dafs Irad aus Jared umgeformt sei, um eine Beziehung auf den Städtebau (ʿîr) hineinzubringen, läfst sich doch mit hebräischem Sprachbewufstsein des Umformenden schwerlich vereinigen, vgl. auch das *Γαιδαδ* der LXX. Die Trennung der letzten Glieder der Kainitentafel von den übrigen scheint mir unmöglich, die Vermuthung, dafs die Kainitentafel trotz ihrer Entlehnung aus der Sethitentafel sammt dem Brudermord „ursprünglich dem Ueberlieferungskreis über das zweite, nachsintfluthliche Weltalter angehört habe", kaum minder schwierig, wie sich hoffentlich aus meinen Ausführungen ergiebt. Jabal und seine Brüder stofsen dort eben so hart auf die Völkertafel wie hier auf die Sündfluth. Auch Riehm's Versuch dient mir zum Beweise, dafs mit dem höheren Alter der Grundschrift und der Einheit von J diesen Stücken gegenüber nicht auszukommen ist.

VI.

Kain's Brudermord.

Wir wenden uns nun noch einmal zu Capitel 4 in seinem ganzen Umfang zurück. In ihm schliefst sich der gesammte Stoff der vorsündfluthlichen Menschengeschichte in seiner frühesten Gestalt zusammen : Kainiten- und Sethitentafel, freilich die letztere nur in ihrem Anfang.

Wir haben gesehen, dafs in ihrer ursprünglichen Gestalt keine der beiden von der anderen weifs. Und ist damit a potiori ausgeschlossen, dafs die Sethitentafel den Brudermord Kain's kennt, so ist andererseits gezeigt und liegt es auf der Hand, dafs die Kainitentafel nichts mit ihm zu thun hat. Nichtsdestoweniger sind in ihrem gegenwärtigen Zusammenschlufs beide Stammtafeln mit ihm, dem Stücke 4, 2—16 a, in Verbindung gesetzt, und zwar die Kainitentafel dadurch, dafs sie die Fortsetzung desselben bildet, die andere durch die nachträgliche Erweiterung der Namengebung in 4, 25, die sehr geflissentlich auf den Brudermord zurückschlägt. Unter diesen Umständen liegt gewifs nichts näher als die Vermuthung, dafs der Brudermord Kain's eben die Klammer abgeben mufs, durch welche die beiden Stammtafeln aneinander geschlossen werden sollten.

Versuchen wir es, den Hergang von seinen Anfängen an aufzuwickeln, indem wir von den beiden vereinzelt da-

stehenden Stammtafeln ausgehen, den Brudermord Kain's als nicht vorhanden betrachten.

Zwei verschiedene Berichte erzählten von zwei verschiedenen Söhnen des ersten Menschen, Kain und Seth. Also zwei Söhne hatte derselbe gehabt : wer daher auf Grund der alten Ueberlieferungen von diesen Dingen erzählen wollte, mufste beider Söhne Erwähnung thun. Nun kam das Gericht der Sündfluth. Aus ihm wurden nur Nachkommen Seth's errettet : so war also unter den beiden Linien der Menschheit die seinige die auserwählte. Auf ihren Stammvater strahlte naturgemäfs das Licht der göttlichen Gunst zurück, die Sünder aus seinem Geschlechte traten von selbst in den Schatten. Sämmtliche Nachkommen des anderen Sohnes kamen als Sünder in der Fluth um : somit war seine Linie als solche verworfen. Da aber eines frommen Stammvaters Geschlecht nicht in seinem ganzen Umfang verloren gehen kann, so war das Uebel an der Wurzel zu suchen. Um Kain's willen war sein Geschlecht verworfen, er selbst war der Sünder. Wenn nun sonst bis tief hinab in diesen Stammtafeln nur ein Sohn genannt wurde, hier die einzige Ausnahme vorlag, so war jetzt der Grund dafür gefunden. Der eine war verworfen, es bedurfte eines Ersatzes für ihn. Wäre aber der Auserwählte der ältere von beiden, so bedurfte es eines zweiten Sohnes nicht, oder er hätte doch nicht erwähnt zu werden brauchen: also war Kain, der Verworfene, der ältere Bruder, Scheth der Ersatz für ihn, der jüngere. Warum aber war Kain verworfen, worin bestand seine Sünde? Wenn darüber Aufschlufs zu finden war, so mufste ihn der einzige Zusammenhang geben, der von ihm redete, also die Kainitentafel. Darin war freilich in frommer Scheu von der Versündigung des Ahnherrn nicht ausdrücklich erzählt, aber wie unwillkürlich war doch eine Andeutung derselben stehen geblieben, die dem Wifsbegierigen den Weg zeigen konnte. Das Lemekh-Liedchen

redete von ihm: „Wenn Kain sich siebenfach rächte“ oder gar: „Denn Kain rächte sich (pflegte sich zu rächen) siebenmal.“ Was ist Rache, so allgemein gesprochen, anders als Blutrache, und vollends, da er ja eine schwere Versündigung auf sich mufs geladen haben? Aber das bezeugt ja auch der Text selbst: sagt doch Lemekh in demselben Zusammenhang, er wolle erschlagen, oder gar, er habe erschlagen Mann und Kind. Und der vergleicht sich ja mit Kain, sagt von sich dasselbe aus, was Kain gethan, dafs er sich räche, nur um 11fach geringerer Ursach willen. Also ist Kain ein Todtschläger. Kain aber war der Sohn des ersten Menschen. Wen kann er erschlagen haben? Wenn es nicht geradezu Vater oder Mutter war — und wo blieb dann das Menschengeschlecht — so konnte es nur ein Bruder sein. Dafs der Gedanke an eine Schwester viel ferner lag, ist klar. So war der Brudermord Kain's als des Möglichen Möglichstes gegeben. Der ermordete Bruder aber war nicht Seth, denn er setzte ja das Geschlecht fort. Und könnte er erschlagen sein, nachdem der Stammhalter bereits geboren war, so war ja er gerade der Ersatz für den Verworfenen. Der erhaltene Bericht erzählte ja seine Zeugung als etwas ganz Neues, sodafs sie bei ordentlicher Zusammenfügung der Stücke erst nach dem Brudermorde ihre Stelle finden konnte. So hatte also der erste Mensch noch einen dritten Sohn gehabt, auch älter als Seth, und den hatte Kain erschlagen. Wie mochte er geheifsen haben, was konnte die Veranlassung sein? Von Kain war nur eines noch bemerkt: er war Ackersmann geworden[1]), hatte als Erstgeborener des Vaters Geschäft. Wird das von ihm her-

[1]) Dafs der letzte Satz von 4, 2 zur Kainitentafel ursprünglich gehörte, ist auch oben (Ende von Unters. IV) angenommen: je nach dem Zusammenhang mag der Anfang gelautet haben: ויהי קין. Fernere Begründung s. in Unters. VII.

vorgehoben, so mufste des zweiten Beruf, was ohnehin nahe lag und durch 4, 20 f. bestätigt wurde, ein anderer gewesen sein. Neben jenem aber gab es auf gleicher Culturstufe keinen anderen als den des Hirten, der wiederum in 4, 20 vorlag. Wurde auch יבל der Vater aller Hirten; warum konnte nicht er einen Beruf wieder aufnehmen, der dem früh und kinderlos verstorbenen Sohn des ersten Menschen aus der Hand gefallen war? Und war es nicht selbstverständlich, dafs die Nachkommen bis ins siebente Glied den Beruf dessen, den ihr Ahn erschlagen, ruhen liefsen? Jabal, יבל, hiefs der Hirte, הבל, ein Hauch, war das Leben jenes Erschlagenen gewesen, so sein Name[1]). Der Frühverstorbene, Beklagenswerthe, der sanfte Hirte der Schafe, hatte gewifs durch nichts Böses Kain zum Morde gereizt; war der Mord Rache, so war er Rache für etwas, woran nicht Hebel Schuld war, was nur dem Kain als Schuld erschien. Der Mord ging aus bösem Herzen hervor, und ein böses Herz ist Gott nicht wohlgefällig: wie, wenn nichts anders als Gottes Wohlgefallen, das der Bruder besafs, er selbst entbehren mufste, die Triebfeder zum Morde gewesen wäre? In nichts konnte sich die Sünde grundlegender, in nichts die Unschuld deutlicher zeigen, als wenn der ohnmächtige Mensch den Zorn, den er an Gott nicht auslassen konnte, seinen Bruder entgelten liefs. Und wie zeigte sich Gottes Wohlgefallen und Mifsfallen? In Annahme und Verwerfung der Opfer, die beide ihm darbrachten[2]). Da war die Anknüpfung an die Lebensweise wieder gegeben; jeder bringt seine Erzeugnisse dar. —

---

[1]) Diese Erklärung hat immer noch die gröfste Wahrscheinlichkeit für sich. Dafs sie nicht in einem Spruch der Mutter gegeben wird, begreift sich bei dem Sinne leicht (auch gegen Ewald, Jahrbb. d. bibl. Wiss. VI, S. 7). Vgl. übrigens zu 4, 1b die Ausführungen in Unters. VII.

[2]) Diese Erklärung der Opfergeschichte ist mir die wahrscheinlichste. Wegen innerer Wohlgefälligkeit des Darbringenden wird das

Doch ich will nicht noch weiterhin den Schein annehmen, als wenn das alles sich nothwendig aus den Voraussetzungen hätte ergeben müssen : je weiter wir in die Einzelheiten des wirklichen Geschehens hinabsteigen, desto weniger kann von Nothwendigkeit die Rede sein, desto mehr erweitert sich naturgemäſs der Kreis der Möglichkeiten, desto unumschränkter tritt die schaffende Einbildungskraft in ihre Rechte ein. Aber daſs dieselbe durch bloſse scharfsinnige Schlüsse aus dem vorliegenden Stoff schon auf den besten Weg gebracht und eine gute Strecke weit gefördert werden konnte, das meine ich durch jenen Versuch, den Gedankengang eines Ergänzers im Zusammenhang nachzudenken, sicher erwiesen zu haben.

Diesem Versuche kommt auf halbem Wege entgegen die vorzügliche Ausführung Wellhausen's[1]), der, an einzelne Punkte anknüpfend, überall die Abhängigkeit unseres Stückes von der Kainitenstammtafel einerseits, der Paradiesesgeschichte andererseits, nachweist. Diese Ausführung halte ich in allen Hauptsachen für entscheidend und weiſs an Einzelheiten nur wenig dazu oder davon zu thun. Daſs hier von derselben Hand nicht mehr die Rede sein kann, daſs diese vielfachen Berührungen vielmehr auf Nachahmung zurückzuführen sind, ergiebt sich daraus, wie mir scheint, mit Sicherheit[2]).

---

eine Opfer angenommen, wegen des Gegentheils das andere abgelehnt. Daſs noch andere Gedankenverbindungen naheliegen, so auf die Natur der Opfer selbst, erklärt sich am allerleichtesten bei so künstlicher Entstehung der Geschichte und findet in ihr allerlei Seitenstücke. S. unten.

[1]) Jahrbb. f. d. Theol. XXI, S. 399. Dort auch bereits die Hauptzüge meines obigen Versuches.

[2]) Vgl. dazu auch Ewald (Jahrbb. d. bibl. Wiss. VI, S. 4 ff.), wo im Grunde bereits alle Keime der von Wellhausen und hier vertretenen Auffassung sich vorfinden, nur auf den Gegensatz zwischen c. 4 und 5 bezogen, statt auf den zwischen 4, 17 ff. und c. 4, 25 f. u. s. w. Zudem ist auch der Versuch, v. 9 ff. für gleichen Ursprungs mit c. 3 zu erklären und nur v. 1—8 für später, entschieden abzuweisen.

In aller Kürze mufs ich die Hauptberührungspunkte aufführen. Allen voran steht v. 7 mit ואליך תשוקתו ואתה תמשל־בו vgl. mit 3, 16 ואל־אישך תשוקתך והוא ימשל־בך:. Gerne gebe ich zu, dafs die Benutzung eine sehr feine und geistreiche ist : ja der ganze Vers 7, wie die Sünde als wildes Thier in heifser, gleichsam liebender Begier an der Thür liegt, auf den Menschen lauernd, ist besonders schön und eigenartig [1]). Aber darin hat Wellh. gewifs Recht, dafs solch ein umgebogenes geistreiches Citat von des Verfassers Hand undenkbar ist. Es ist eben geradezu auf den Kopf gestellt, und die eine Stelle schädigt so die andere. — Ganz dasselbe Verhältnifs dem äufseren Verfahren nach herrscht zwischen 4, 11 und 3, 17, nur dafs sich dabei der Sache nach eine Steigerung wesentlich in derselben Linie ergiebt : ארור אתה מן־האדמה und ארורה האדמה בעבורך. Dort die Erde verflucht um seinetwillen, hier er verflucht von der Erde weg und gleichsam um ihretwillen, da sie das Blut seines Bruders hat trinken müssen. — Ebenso ferner v. 9 vgl. mit 3, 9 : אי הבל אחיך und איכה, und v. 10 vgl. mit 3, 13 : מה עשית und מה־זאת עשית. — Nehmen wir an, dafs das Wohnen im Lande Nod der ursprünglichen Kainerzählung angehörte, so ist ferner das נע ונד der Hauptsache nach daraus entnommen, und endlich ist die ganze Aussage des Lemekh-Liedes über Kain in v. 15 wörtlich entlehnt [2]).

So darf man sagen, dafs nicht das Allergeringste aus dem Vorhergehenden und Nachfolgenden unverwerthet übergangen ist, was sich zu der neuen Geschichte in

---

[1]) Vgl. dazu unten.

[2]) Ob das גרשת v. 14 auch auf directer Entlehnung aus 3, 24 beruht, läfst sich nicht entscheiden, da das Wort zu häufig ist : wollte man es annehmen, so wäre damit der Baum des Lebens in der Paradiesesgeschichte älter als der Brudermord Kain's. Ferner erinnert das קדמת עדן v. 16 an 2, 14 und könnte Zusatz nach diesem Verse sein. Vgl. zu dem allen die Ausführung in Unters. VII.

Beziehung setzen liefs. Und im allgemeinen ist das, wenn auch überfein, doch aufserordentlich geschickt geschehen, wie denn andererseits, wo der Stoff nicht ausreichte, der Verfasser mit vollster Sicherheit selbständig zu Werke geht und sehr schöne Züge zu Tage fördert. Immerhin aber fehlt es doch auch nicht an Stellen, wo die Ein- und Umarbeitung nicht vollständig gelungen, die Naht nicht völlig verdeckt ist. Das gilt besonders von der letztangeführten Uebereinstimmung. Wir haben oben angenommen, dafs die Rache Kain's für erlittene Unbill, wie sie aus 4, 24 hervorgeht, zu der Annahme des Brudermordes geführt habe. Hier, in v. 15, ist es auf einmal nicht Rache, die Kain nimmt, sondern Rache, die für ihn, den Getödteten, genommen werden soll. Das scheint unserer Annahme zu widersprechen, denn v. 15 ist doch wohl, wenn er echt ist, genaue Auslegung von v. 24 seitens des Verfassers von v. 2—16a. Aber das ist er nur scheinbar. Denn fafst man das יקם in v. 24 auch passivisch, so ist doch dort jedenfalls Kain Subject: „er soll gerächt werden", der Geschädigte. Dagegen kann Kain in v. 15 nicht Subject sein, weil er in dem הרג קין Object ist; vielmehr ist hier entweder zu übersetzen: „er (der Schädiger) wird Rache erfahren" oder: „es (die Beschädigung) wird gerächt werden." In jedem Falle also ist das Stück aus v. 24 in v. 15 nur lose angezogen, so gut wie möglich in den Text eingeschoben, daher auch die wenig befriedigende Verbindung des Ganzen. Auch hier ist der gegebene Stoff nach Möglichkeit und ziemlich frei ausgenutzt, aus derselben Stelle nach möglich scheinender verschiedener Auffassung nach einander zweierlei erschlossen. Ganz dasselbe zeigt sich an einer anderen Stelle. Von den zwei Brüdern, deren Stammtafeln gegeben sind, ist der eine, der ältere, verworfen, der jüngere, Seth, also thatsächlich Ersatz des Verlorenen. In der Ausspinnung der dazu gehörigen Geschichte aber findet sich nothwendig noch ein dritter

Bruder hinzu, der von jenem unschuldig getödtet ist. Nun wird er der Betrauerte, Verlorene, er auch der Werthvolle, für den man Ersatz erwartet, und die Erweiterung von v. 25, die von Kain's Brudermord nicht zu trennen ist, giebt dem ganz unbefangen Ausdruck. Ein ähnlicher Doppelsinn ergiebt sich, wie oben schon bemerkt, bei dem Opfer der Brüder. Der verschiedene Beruf, leicht erschlossen, mufs die Grundlage bilden : jeder bringt Gott dar, was sein Beruf ihm einträgt, und doch wird das eine Opfer verworfen, das andere angenommen. Dafs Gott dabei auf das Herz sieht, ergiebt sich aus dem Folgenden; aber der Stoff des Opfers hängt sich als die Eierschale, die auf die Entstehung zurückweist, derart daran, dafs man nie über die Unklarheit hinwegkommen wird [1]. — Es sind eben bei diesem Verfahren, dem Urahnen der Haggada, zwei Vorgänge zu unterscheiden : das grübelnde Erschliefsen dessen, was vorgegangen sein mufs, und das schaffende Dichten dessen, was und wie es geschehen ist. Wo der zweite Vorgang beginnt, ist der erste vergessen und mufs es sein; daher diese Janus-Gestalt der Erzählung.

Dafs das Stück mit der Kainitentafel, mit der es doch am Anfang und Ende so eng zusammenhängt, ursprünglich nichts zu thun hat, ist oben schon nachgewiesen. Von den Widersprüchen gegen dieselbe hebe ich deshalb nur dasjenige hervor, was den innersten Kern beider Stücke trifft. Wir erhalten in 4, 2—16 unwillkürlich den Eindruck einer ganz anderen Welt- und Lebensanschauung, fortgeschrittener Culturverhältnisse denjenigen gegenüber, die der Kainitentafel zu Grunde liegen. Auch darauf hat Wellhausen bereits aufmerksam gemacht. Es handelt

---

[1]) Eine Unklarheit, die sich am leichtesten erklärt, wenn Neubildung sich an vorhandenen Stoff anknüpft, liegt auch darin, dafs 4, 2 nicht deutlich erkennen läfst, ob Kain und Abel Zwillinge sind, oder nicht.

sich dabei besonders um die Verse 11—14. Das Wort אדמה bezeichnet in der jahvistischen Quelle den Erdboden und Erdstoff ganz allgemein. In 3, 23 wird der Mensch nicht etwa von dem Garten Eden in die Adama hinausgetrieben, denn 2, 9 beweist, dafs Eden eben so gut auf der Adama liegt und Adama hat; sondern er wird aus dem Garten Eden ausgetrieben, um von nun an aus der Adama einen dürftigen Ersatz desjenigen mit Mühe und Schweifs zu erarbeiten, was sie ihm im Garten Eden freiwillig geschenkt hat. In dem עבד also liegt das Neue, auf ihm der Nachdruck. Ganz anders steht es in c. 4, 1—15. Da ist Adama nicht der ganze Erdboden, sondern der Ackerboden, die *ἄρουρα*. Von ihr weg wird der Mensch verflucht, vertrieben — vgl. zum Verständnifs von v. 11 den unmifsverständlichen v. 14 — was in c. 2. 3 ganz unmöglich wäre, da eben alles Adama ist. Und zwar wird er von der Adama dadurch vertrieben, dafs sie sich weigert, ihm, dem Ansässigen, die Frucht seiner Arbeit zu spenden. Er müfste verhungern, wenn er auf ihr sefshaft bliebe; so mufs er denn fortwährend umherziehen, der Erde, nicht dem Culturland dasjenige abzunehmen, was er im Augenblick seiner Ankunft auf ihr gewachsen vorfindet. Darum mufs er unstät und flüchtig sein, נע ונד, und kommt so folgerichtig in die ארץ נוד, d. i., wie Wellhausen ganz richtig auslegt, die Wüste, die Steppe. Nicht Menschen vertreiben ihn, sondern das Ackerland selbst, und so wird die nichtbebaute Erde seine Heimath, in der er freilich rastlos umherziehen mufs. Er wird dort Gott aus den Augen sein, nicht mehr vor seinem Angesicht, weil nur die Adama die Spuren seiner Gnade zeigt und unter seiner Obhut steht. Und weil Gott sich nicht um ihn kümmert, nicht zur Rache für den Mord seines Bruders, wird ihn tödten, wer immer ihn findet [1]). Aus dieser scharfen Be-

---

[1]) Richtig bemerkt Wellh., dafs sich hier dem Begriffe der Adama

gründung seines Schicksals in den ihm gesetzten Lebensbedingungen, aus dem Gegensatz zwischen der Adama und dem Midbar, geht deutlich hervor, dafs hier Kain zum schweifenden Nomaden gemacht wird. Das eben ist sein Fluch. Aber darin offenbart sich eine Weltanschauung, die in ebenso grellem Gegensatz zu c. 2. 3 einerseits und zu v. 17—24 andererseits steht, wie diese unter sich wohl vereinbar sind. In 3, 17 ff. wird die schwere Arbeit des Ackersmannes als Strafe und ein hartes Loos betrachtet, und die Kainitentafel läfst in 4, 20 das Nomadenleben als eigentliche Blüthe der Culturentwicklung, als adliges Leben vor anderen ergriffen werden. Wir sahen darin die Spur uralter Sage. Im Brudermord ist das Leben des Ackerbauers auf der Adama das menschenwürdige, beneidenswerthe, das Leben des Nomaden in der Wüste steht unter dem Fluche und ist eigentliches Elend. So ist hier auch der ältere Bruder Ackersmann, der jüngere Hirt. Aber nicht Hirt wie Jabal und Kain nach dem Morde, sodafs er nicht des Segens der Adama genösse; er ist Hirt der Heerde seines Vaters und in dessen Hause. Man wird versuchen, im Sinne des Erzählers das Leben des verfluchten Nomaden Kain von dem der Nomaden an sich zu unterscheiden, und es läfst sich nicht leugnen, dafs der Fluch über Kain ein Nomadenleben unter ungünstigen Verhältnissen im Auge hat. Aber darin eben liegt die Schwierigkeit. Denn von der Adama hinweg mufs jeder Nomade, um Nomade zu sein. Der eigentliche Fluch über Kain (v. 11) trifft demnach sie alle, somit auch die Folgen desselben[1]). Das Stück kennt

---

das heilige Land unterschiebe. Aber doch nur in dem Sinne, dafs der Ackerboden, die Adama, in dem von Israel bewohnten Culturlande angeschaut wird, ohne dafs das Wort die Bedeutung „das Land" = das Land Kanaan erhielte.

[1]) Damit wird es auch geradezu unmöglich, den Fluch Kain's, abgelöst von Menschheitsgeschichte, von Cultur- und Volksverband, als einen rein persönlichen aufzufassen, sodafs nur Kain, der Brudermörder,

das Nomadenleben eben nur als ein trauriges; als das günstige, wünschenswerthe nur das auf der Adama geführte, das des ansässigen Ackerbauers. Augenscheinlich ist durch immer weiteres Umsichgreifen des Ackerbauers der Nomade in eine besonders ungünstige Lage gedrängt worden oder scheint doch dem reich gewordenen Ackerbauer darin zu sein. Das will Folgendes besagen: Als v. 17—24 entstand und erzählt wurde, war das Volk, das so erzählte, selbst ein Volk von Zeltbewohnern, gefiel sich in diesem Leben und war stolz darauf. Als v. 2—15 verfaſst wurde, hatte sich das Blättchen völlig gewandt. Das Volk des Erzählers, im Ackerbau alt und reich geworden, sah mit mitleidiger Verachtung auf den armen, schweifenden Steppenbewohner hin, der sein spärliches Vieh auf den Strecken weiden muſste, die der mächtige seſshafte Bewohner nicht für sich und seine Heerden genommen hatte, weil sie zu wenig eintrugen. Daſs dazwischen Jahrhunderte liegen müssen, ist klar, und richtig hat Wellh. hervorgehoben, daſs die Wüste Juda neben dem heiligen Lande und der קיני in ihr die Farben dazu hergegeben haben[1]). So ist קין von der Stelle des stolzen, berühmten Ahnen zu der des verkommenen, verachteten armen Mannes an der Schwelle des Reichen herabgesunken. Zugleich aber setzt sich dieses Stück, ohne daſs der Verfasser es bedächte, in handgreiflichen

---

er, der Einzelne, ohne Weib und ohne Nachkommen, als Geächteter umherschweifen müſste, ohne Zelt und ohne Besitz, auch von den Nomaden gemieden. Gilt das für das Stück an sich, so würde es an seiner jetzigen Stelle in so unmittelbarem, nicht zu lösendem Widerspruch mit dem Folgenden stehen, daſs wir dergleichen nicht einmal einem Ueberarbeiter oder Redactor zuschreiben dürfen. Sobald Kain als Vater der Kainiten gedacht wird, muſs er wandernder Hirte sein.

[1]) Doch kann ich nicht glauben, daſs der Erzähler des Brudermordes ihn ohne weiteres „mit dem Urvater der Menschheit zusammengeworfen habe“, weil ich überzeugt bin, daſs derselbe bereits alle Nachkommen Kain's in der Sündfluth untergehen lieſs. S. darüber unten.

Widerspruch auch mit der Geschichte Abraham's, Isaak's und Jakob's, der ruhmreichen nomadischen Ahnen Israel's, und das halte ich nur bei einem späten, künstlichen Gebilde, nicht bei echter, alter Sage für möglich.

Noch einmal hebe ich hervor, dafs neben allen diesen Zeichen späteren Entstehens und allseitiger Abhängigkeit das Stück viel Schönes enthält, weit mehr, als sich das sonst mit solchem Ursprung zu vertragen pflegt. Das ist aber durchaus nicht zu verwundern. Unsere Untersuchung über v. 25 hat uns gelehrt, dafs die Zusätze zu diesem Verse älter sind als die Redaction der Genesis. Damit ist mindestens gleiches Alter für den Brudermord bewiesen. Es hat entweder dieselbe Hand, die diese Klammer zur Verbindung der Kainiten- und Sethitenstammtafel schmiedete, auch in v. 25 für die Ausgleichung gesorgt, was ganz wohl möglich ist; oder es hat, nachdem die erste Hand es an der Klammer selbst genug sein liefs, eine zweite auch noch zu besserer Dauer die Fuge, in die sie eingriff, ausgegossen. Sind unsere letzten Andeutungen über die Welt- und Lebensanschauung des Stückes richtig, so mufs es mindestens noch zu Zeiten des frischen Bestandes des judäischen Königreiches geschrieben sein, da nur in jener Zeit das Gefühl des Wohlbehagens, das ruhige Herabblicken auf den unstäten Steppenbewohner sich leicht begreifen läfst. Nach den schlimmen Erfahrungen der Wegführung würde wohl das Unstät- und Flüchtigsein nicht so ruhig und sicher zum Geschick des Brudermörders gemacht worden sein. Aber widerspricht das nicht dem oben gefundenen Ergebnifs, dafs der Standpunkt des Brudermordes um Jahrhunderte weiter abwärts weise als der der Kainitentafel? Durchaus nicht; denn es handelt sich bei der letzteren, wenn sie wirklich altüberliefertes Gut ist, nicht um den Standpunkt dessen, der sie schriftlich niedersetzte, sondern um den der ersten Erzähler und Ueberlieferer. So konnte möglicherweise

derselbe Schriftsteller, der die Kainitentafel in das Buch einschrieb, aus dem sie auf uns gekommen ist, die darin ausgesprochenen Anschauungen schon soweit hinter sich haben, dafs er im Stande war, aus eigenem Quell den Brudermord zu schöpfen. Dafs der Verfasser des letzteren sicher ein anderer ist, glaube ich nachgewiesen zu haben; aber lange Jahrhunderte brauchen zwischen der Abfassung beider nicht verflossen zu sein. So reimt es sich, dafs der Brudermord Kain's die Zeichen einer guten, noch schaffenskräftigen Zeit an sich trägt, und doch nicht alte Ueberlieferung, sondern ein neuer, junger Trieb aus altem Stamme ist.

Ich habe mich in den letzten Ausführungen vielfach auf Wellhausen berufen und seinen Ergebnissen zustimmen können. Indessen mufs ich auch meinen Widerspruch gegen ihn klar hervorheben, und der betrifft das Verhältnifs des Brudermordes zur jahvistischen Sethitentafel. Wellhausen deutet dies in folgendem Satze an: „Mit 4, 1—15 hängt die zweite Genealogie in JE, die von Adam auf Noah führte und jetzt nur restweise erhalten ist, genau zusammen; Kain, der Brudermörder, konnte nicht der Stammvater Noah's und des ganzen gegenwärtigen Menschengeschlechtes werden, wenn nicht jedes gesunde Gefühl tödtlich verletzt werden sollte“ [1]). Also zuerst der Brudermord, dann die Sethitentafel (bei JE). Das will heifsen : der Brudermord ist älter als die Sündfluth bezw. ihre Einfügung in J; denn der Brudermord böte den Grund, weshalb Noah und seine Geschichte nicht einfach an die Kainitentafel angehängt wurde. Erscheint schon an sich der Brudermord kaum stark genug, um solche Lasten zu tragen, so ist diese Anschauung durch unsere Ergebnisse ausgeschlossen. Die Sethitentafel will Kain und die Seinigen ersetzen, nicht neben ihnen

[1]) Jahrbb. f. d. Theol. XXI, S. 400.

stehen. Den Grund ihrer Entstehung mufsten wir vor allem darin finden, dafs am Ende Jabal, Jubal und Tubal dem Sem, Ham und Japhet den Platz versperrten, ehe nur ihr Vater untergebracht war : sie mufsen darum weichen. Andererseits waren bis zur Sündfluth zehn Geschlechter : darum mufsten zu Anfang zwei verdoppelt werden. Diese Gründe genügen, um die Kainitentafel bis zur Unkenntlichkeit umgestalten zu lassen — des Brudermordes bedarf es dazu nicht. Vollends aber haben wir gesehen, dafs die ursprüngliche Gestalt von 4, 25 die ersetzte Kainitentafel unbedingt ausschliefst, wieviel mehr den Brudermord. Dadurch wird Wellhausen's Auffassung unmöglich, die unsrige nothwendig : dafs nämlich der Brudermord die Klammer ist, durch welche später Kainiten und Sethiten in demselben Buche zusammengeschlossen wurden, folglich die späteste Bildung in c. 4 überhaupt.

Mufs ich so auf dem guten Recht der schon zu Anfang dieser Untersuchung aufgestellten Betrachtungsweise bestehen, so mufs ich daneben auch ein Zugeständnifs machen, ohne welches man mich mit Recht übergrofser Sicherheit und leichtsinnigen Absprechens zeihen würde. Wohl sind nach meiner Ansicht die ersten und leitenden Fäden des Gewebes aus der Gegenüberstellung der Kainiten- und Sethitentafel herausgesponnen; wohl ist ferner die Erzählung selbst auf das peinlichste in allen Einzelheiten dem Vorhergehenden und Nachfolgenden nachgebildet und angeschmiegt. Aber zwischen beidem ist noch Raum genug für die Annahme, dafs dem bildenden Trieb ein fertiges Gebilde bereits entgegenkam, welches sich dann erst in die Formen umgofs, die diese Stelle zu verlangen schien. Die Erzählung von einem Brudermord kann recht wohl in irgend welchem Winkel hebräischer Ueberlieferung vorhanden gewesen und dann dem dringenden Bedürfnifs angepafst sein; und bietet mir auch von den bisher ange-

zogenen Parallelen keine die Wahrscheinlichkeit wirklichen Zusammenhangs mit der Geschichte von Kain und Abel, so dienen dieselben doch zum Beweise der Möglichkeit, dafs auch die Hebräer dergleichen zu berichten wufsten oder sich von Andern angeeignet hatten [1]). Dafs sich die Sage an den Namen Kain knüpfte, wäre durchaus nicht nöthig, da das Bedürfnifs fluchwürdiger Versündigung bei ihm gewifs genügende Anziehungskraft besafs, um manches Hindernifs zu überwinden. Aus solcher Erzählung könnten dann gewisse Züge unseres Stückes geschöpft sein, besonders auch das Kainszeichen, und wir brauchten dann der eigenen Schaffenskraft des betreffenden Redactors nicht besonders grofse Aufgaben mehr zuzumuthen. Soll ich für diese Möglichheit eine allgemeine Vermuthung aussprechen, so scheint mir am nächsten zu liegen, dafs der Verfasser eine ursprünglich kanaanitische Sage aufgegriffen

---

[1]) Vgl. besonders Lenormant (a. a. O. 143 ff.). Als geistreich wird man seinen Versuch anerkennen müssen, aus der Gleichung „mois des jumeaux“ = „mois de la construction en briques“ bei den Babyloniern und Assyriern einerseits und aus der mehrfachen Vereinigung von Städtegründung und (Bruder-)Mord bei anderen Völkern andererseits einen Zusammenhang des Brudermordes Kain's mit der Gründung der ersten Stadt durch ihn (v. 17) zu schliefsen. Aber, selbst abgesehen von allen sonstigen Schwierigkeiten (vgl. auch unsere Vermuthung oben) mufs man doch in jedem Falle zugeben, dafs in dem vorliegenden Texte die Gründung der Stadt und der Brudermord nicht das geringste mit einander zu thun haben, geschieht doch die letztere sogar in einem anderen Lande. Es müfste also die Erzählung von dem Brudermord erst von der Städtegründung und damit von der Kainitentafel losgelöst und die letztere ohne ihn niedergeschrieben sein. Dann hätte der Brudermord, völlig vereinzelt, weiter gelebt, und wäre erst später — in ganz veränderter Gestalt und mit genauer Anpassung an einen anderen Zusammenhang — wieder verwendet worden, um die Verfluchung und Verwerfung der nunmehr zur älteren von zweien gewordenen Kainitenlinie zu begründen. Da hier alles blofse Annahme ist, so übersteigt der Werth dieser Vermuthung kaum den der ganz allgemeinen Möglichkeit, dafs der Brudermord irgendwie und -wo gegeben war.

und dem Zusammenhang angepafst hätte. Bei diesem Volke, das lange vor den Hebräern zum Ackerbau übergegangen war und selbständig schon einen hohen Grad von Cultur erlangt haben mufs, würde sich diese Lebensanschauung begreifen lassen; erst in späterer Zeit wäre dann der Kajin der Wüste Juda, der Keniter, in die offene Stelle eingetreten. Dazu würde auch sehr gut stimmen die kanaanitische Localfarbe, die vielleicht in weiteren Punkten noch zu erkennen ist, als in dem Gegensatz der Adama zur Wüste[1]). Zugleich würde der Widerspruch gegen die Patriarchensage erklärlicher, wenn die Erzählung Lehngut wäre. Die feindlichen Brüder der Phönikier endlich legen das Vorhandensein einer Brudermordsage bei den Kanaanitern nahe genug. Weiter als bis zu dieser Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit werden wir es schwerlich bringen.

Eine ganz andere und wichtigere Frage ist die, ob etwa das Stück in der näheren Umgebung seiner jetzigen Stelle früher als ursprünglicher Bestandtheil der Erzählung gestanden haben kann. Eine Vermuthung dieser Art haben wir in der vorletzten Anmerkung besprochen und, mindestens bis auf einen sehr kleinen Rest, abweisen zu müssen geglaubt; eine andere ist vor kurzem erst hervorgetreten, die genaue Erwägung erfordert, es ist die Dillmann's. In der ersten Auflage seiner Genesis hatte Dillmann die Vermuthung geäufsert, dafs in den Zusammenhang des 4. Capitels v. 17—24 von R (aus B) eingefügt sein könnte, sodafs v. 1—16. 25. 26 als ältester jahvistischer Bestand des Capitels übrig bliebe. In der zweiten Auflage neigt er zu der Ansicht, dafs auch der Brudermord erst durch R an seine jetzige Stelle gelangt sei. Für

---

[1]) So Stade laut brieflicher Mittheilung; doch schliefst er daraus nur auf Entstehung der Sage im Lande Kanaan, nicht auf Entlehnung. Vor allem glaubt er in dem Orte des Opferns eine במה erkennen zu müssen, von der aus man sich zum Felde begebe. Die leichteste Vorstellung ist das jedenfalls. Riehm (Hdwtrb. a. a. O.) schliefst aus v. 7 (Thür), dafs die Opferhandlung in ein Heiligthum verlegt sei.

die Entstehung des Stückes aber bietet er eine ganz andere Erklärung als Wellhausen[1]).

Aus der vielfachen genauen Uebereinstimmung mit c. 2. 3 folgert Dillmann, dafs 4, 1b—16 von demselben Verfasser, dem Jahvisten, herrühre. Dann aber kann das Stück in dessen Werk nicht vor 4, 26b gestanden haben, weil danach die Jahveverehrung erst unter Enosch begann, dagegen 4, 1b der Name Jahve sich schon im Munde des ersten Weibes findet. Es wird ferner C nicht blofs ein kahles Namensverzeichnifs der Sethiten gegeben, sondern sich auch (wie 5, 29. 6, 5 ff. beweisen) bemüht haben, zugleich das Wachsthum der Sünde und des Verderbens nachzuweisen. Zu diesem Zweck wird er, etwa beim vierten Urvater (Ḳēnān-Ḳain) die Darstellung 4, 1b—16 entworfen haben. Als aber durch R der Gegensatz der bösen und guten Urväter (Kainiten und Sethiten) eingeführt wurde, blieb nichts übrig, als 4, 1b—16 nach v. 1a in B einzufügen, um dann nach Mittheilung des Auszugs aus B mit der Fortsetzung von c. 2. 3 in 4, 25 f. fortzufahren[2]).

Das Recht zu solcher Vermuthung mufs ich natürlich unbedingt anerkennen, ja, es gereicht mir zu besonderer Freude, dafs mancher kühne Griff, zu dem ich mich habe entschliefsen müssen, durch dies Verfahren eines so hervorragenden und gerade um die Forschung auf dem Gebiete dieser Schrift so hoch verdienten Gelehrten gerechtfertigt wird. Doch werden seine Vermuthungen nach dem vorläufig von uns gewonnenen Ergebnifs der genauesten Prüfung zu unterziehen sein. —

---

[1]) Vgl. dafür Genesis, 1. Aufl. S. 102, 2. Aufl. S. 87.

[2]) Man sieht, wie ich, was die Zusammensetzung der verschiedenen Bestandtheile angeht, durchaus mit Dillmann gegen Wellhausen einverstanden bin. Es beruht das auf der gemeinsamen Einsicht von der Selbständigkeit der jahvistischen Sethitentafel.

Will man annehmen, dafs der Brudermord früher innerhalb der jahvistischen Sethitentafel seine Stelle gehabt, so ist, wie mir scheint, mit viel gröfserer Bestimmtheit, als Dillmann es thut, der vierte Urvater Kenan dafür ins Auge zu fassen. Die Vermuthung kann sich an ihn eben so gut anlehnen wie an manchen anderen nach ihm, und die Versetzung an ihre jetzige Stelle würde durch die wesentliche Gleichheit der Namen, zugleich auch der Väter, Enosch = Adam, sehr erleichtert, besonders wenn die jahvistische Sethitentafel noch den unveränderten Namen Kain aufwies. Wir halten also an dieser besonderen Gestalt der Dillmann'schen Vermuthung im Interesse derselben entschieden fest. Wir gestehen ferner unbedingt zu, dafs die jahvistische Sethitentafel keine blofse Namenreihe wird gewesen sein. Der Beweis liegt klar vor Augen, in den Namenerklärungen 4, 25. 5, 29, sowie in den thatsächlichen Mittheilungen 4, 26 und — nach unseren Ergebnissen — 5, 22—24. Aber andererseits sind diese vier Beispiele doch nicht geeignet, die Vermuthung Dillmann's zu begünstigen. Als in hohem Grade wahrscheinlich darf gewifs die Annahme gelten, dafs jene Zusätze zu vier Namen unter den acht der Sethitentafel (der erste und zehnte haben ihre besondere Vor- und Nachgeschichte) alles darstellen, was der Verfasser diesen Namen beigefügt hatte; zu Annahme des Gegentheils haben wir nicht die mindeste Veranlassung. Nun ist zuzugestehen, dafs die Namengebung (4, 25. 5, 29) weitere Ausführung nicht vertrug; dagegen wäre die Mittheilung über den Beginn der Jahveverehrung und die über Henoch's Entrückung reicher Ausführung durchaus zugänglich gewesen. Aus diesen ziemlich zahlreichen Beispielen dürfen wir daher wohl den Schlufs ziehen, dafs der Jahvist, wenn er auch seine Stammtafeln mit Mittheilungen verschiedener Art zu durchsetzen liebt, doch nicht gewohnt ist, sie durch ausgeführte, behaglich erzählte

Geschichten zu unterbrechen und zu beschweren. Man könnte sich dafür noch auf c. 10, 8—12 berufen wollen, aber nur mit Unrecht. Was dort von Nimrod's Person erzählt ist, geht nicht über den Umfang von v. 8b, 9[1]) hinaus und nicht über die Natur der kurzen Notizen, die die Stammtafel der Kainiten und die der Sethiten aus J aufweisen : knappe, formelhafte, wenn auch gewichtige Anmerkungen. Alles Uebrige ist lauteres Stammtafelgut, nur hier in der Einkleidung der Städtegründung durch einen Einzelnen statt in der der Abstammung. Darauf, dafs es sich in c. 10 um Völker, hier wenigstens der Meinung nach um Personen handelt, braucht man nicht einmal Nachdruck zu legen, um jenen Einwurf zurückzuweisen. — Daraus ist mit grofser Wahrscheinlichkeit zu schliefsen, dafs die Erzählung von einem Brudermorde Kain's, falls sie in der Jahvistentafel vorhanden war, anders und viel kürzer mufste gehalten sein und aufs Höchste etwa folgende Gestalt gehabt haben würde : „Dem Enosch wurden zwei Söhne geboren, Kain und Abel. Und Kain erschlug seinen Bruder, weil er Jahve wohlgefiel. Und Jahve verfluchte den Kain und verbannte ihn von dem Ackerland, dafs er unstät und flüchtig auf Erden sein sollte. Und Jahve setzte dem Kain ein Zeichen, auf dafs ihn nicht erschlüge, wer ihn fände.“ Auch diesen Umfang halte ich für die Stammtafel noch für viel zu grofs; aber vor allem lege ich Werth auf die Art der Erzählung, das chronik- und andeutungsmäfsige, was wir durchaus erwarten müfsten.

Es setzt ferner Dillmann bei dem Jahvisten die Absicht voraus, „das Wachsthum der Sünde und des Verderbens nachzuweisen.“ Er beruft sich dafür auf 5, 29 und 6, 5 ff. Die erstere Stelle aber enthält davon nichts. Sie spricht nur von „unserer Arbeit und Mühsal unserer Hände (welche uns kommt) von dem Erdboden her, den

---

[1]) S. darüber unten, S. 218.

Jahve verflucht hat" (so Dillmann's Uebersetzung 2. Aufl. S. 110). Damit stellt sie sich genau auf den Boden des Thatbestandes, der durch 3, 17 f. geschaffen ist, ohne den mindesten Fortschritt erkennen zu lassen, auch wird sie von Dillmann bei der Auslegung gerade als ein Zeichen frommer Gesinnung im Gegensatz zur Kainitentafel aufgefafst [1]). Deshalb verstehe ich nicht, wie sie zugleich das Wachsthum der Sünde und des Verderbens nachweisen soll. Andererseits steht c. 6, 5 ff. nicht innerhalb der jahvistischen Sethitentafel, sondern folgt ihr nach und scheint eben darum dasjenige nachholen zu sollen, was die Stammtafel nicht berichtet hatte und kaum berichten konnte. Der Nachweis ähnlicher Stellen und dieser Absicht innerhalb der Stammtafel mufs danach als gescheitert angesehen werden. —

Aber ist inhaltlich die Wahrscheinlichkeit dieser Einordnung des Brudermordes anzuerkennen? Der Brudermord berichtet natürlich von zwei Brüdern : die Sethitentafel, in einer vollständigen Gestalt und in den Bruchstücken der anderen, die als wesentlich mit jener identisch anzusehen ist, nicht minder endlich die Kainitentafel und die der Semiten in c. 11 berichten alle nur von einzelnen Söhnen. Dafs dem ויולד בנים ובנות der Grundschrift auch benannte Personen sollten zu Grunde liegen, ist unwahrscheinlich; nur für Sem und Eber liefsen sich aus c. 10 (übrigens anderswerthige) Ergänzungen einfügen. Mit derselben Einstimmigkeit dagegen laufen alle drei Stammtafeln im letzten Gliede in drei Söhne aus. Zwei Söhne mitten in der Stammtafel, das stände einzig da und ist darum wenig wahrscheinlich. Aber wäre es bei Enosch der Fall, was dann weiter? Setzen wir den Brudermord dort ein, so würde der jüngere Bruder durch den Mord beseitigt, es bliebe der Mörder zur Fortpflanzung des Ge-

[1]) Ueber die Bedeutung des Verses vgl. weiter unten Unters. IX.

schlechtes, wie denn wirklich Mahalal'el der Sohn Kenan's ist. Und so sollte das ganze Menschengeschlecht von dem verfluchten Brudermörder abstammen? Bei aller Vorsicht, die mir bei einer von einem so vorzüglichen Gewährsmann vertretenen Vermuthung ziemt, stehe ich nicht an, das platterdings für unmöglich zu erklären. Denn der göttliche Fluch vererbt sich : verflucht ist in 3, 14 die Schlange mit allen ihren Nachkommen, verflucht ist die Erde in 3, 17 nicht für den ersten Menschen, sondern für sein ganzes Geschlecht; verflucht ist durch seines Vaters Fluch in 9, 25 Kanaan mit allen seinen Stämmen und für alle Zeiten. Diese Bedeutung zu Gunsten des Brudermörders abzuschwächen, kann uns nichts auf der Welt veranlassen, und so bleibt es dabei, dafs Henoch und Noah und alle Frommen der Folgezeit unmöglich die Nachkommen des von Gott verfluchten Brudermörders sein können. Und dieser Schlufs gilt nicht nur für Kenan, sondern für jedes beliebige Glied der Sethitengenealogie : nur neben, nicht in dieser wäre ein Brudermörder, von Gott verflucht, denkbar. — So wäre die abstracte Möglichkeit — diesem einen Hindernifs gegenüber — zuzugeben, dafs neben einem Stammhalter der Sethitenlinie der Mörder und der Ermordete als Brüder gestanden hätten. Dillmann erwähnt diese Möglichkeit gar nicht, und freilich bleibt von der ganzen Vermuthung dabei nicht viel übrig. Nicht nur die Gleichheit des Namens geht verloren, wenn der Mörder nicht mehr als Kain in der Stammtafel selbst gesucht werden darf, sondern auch die Veranlassung für R, den Brudermord von dort zu entfernen und hier einzuschieben. War der Mörder nur der Bruder eines sethitischen Urvaters, so konnte der „Gegensatz der bösen und guten Urväter“ durch diese Erzählung nicht derart getrübt werden, dafs sie ihren Platz wechseln mufste. Geht doch in jedem Falle auch von den Sethiten die gröfste Mehrzahl in der Sündfluth zu Grunde : da mufste es ja geradezu willkommen

sein, neben den (vermeintlich) fromm gebliebenen Geschlechtshäuptern in dem Brudermörder und seinen Nachkommen auch ein Beispiel der sündigen Mehrheit aufführen zu können. So wird denn diese Möglichkeit schwerlich einen Liebhaber finden : das andere aber, dafs wir im Kenan der Sethitentafel den ursprünglichen Brudermörder zu suchen hätten, ist nicht möglich.

Nun könnte man ferner sagen, es sei die ursprüngliche Geschichte bei der Versetzung wesentlich verändert, erweitert, ausgeschmückt, verschärft worden und dabei das hinzugekommen, was der Erzählung jetzt den Zutritt zu ihrer ursprünglichen Stelle verschliefsen würde. Aber nicht nur müfste doch der Brudermord selbst übrig bleiben und würde die Stellung innerhalb der Sethitentafel stets unmöglich machen; sondern vor allen Dingen ist 4, 1—16 in allen Stücken dem jahvistischen Kreise so innig verwandt, dafs der Redactor des Hexateuchs unmöglich gröfseren Antheil daran haben kann. Immerhin finden sich bei Dillmann, zum Theil mit Berufung auf Olshausen, Versuche, durch Entfernung einiger Sätze einen ursprünglicheren Text zu gewinnen. Sie beziehen sich auf v. 7 und v. 15a, und so treffen sie zugleich die stärksten Klammern, durch welche unser Stück nach rückwärts und vorwärts genau an unsere Stelle gebunden ist, die gröfsten Hindernisse eines jeden Versuches, ihm eine andere Stelle anzuweisen. Um so nothwendiger ist es, dafs wir beide Versuche wohl prüfen.

Vers 7 gehört ja allerdings zu den vielumstrittenen, schwierigen. Aber das gilt doch einzig von dem ersten Halbvers, bei dem allein auch die Möglichkeit verschiedener Lesarten vorliegt. Ich könnte daher hier die Auslegung des Satzes ganz übergehen, benutze aber gern die Gelegenheit, mit einigen Worten für die völlig befriedigende Auslegung von Arnheim (bei Zunz), Bunsen, Kamphausen, Riehm einzutreten : „Magst du Kost-

bares darbringen oder nicht: an der Thür lagert doch die Sünde u. s. w." Die Bedeutung „herbeibringen" für נשׂא vgl. Ex. 10, 13. Kön. I, 10, 11. Insbesondere von Geschenken Ez. 20, 31. Gen. 43, 34 (mit dem Object מַשְׂאֵת, was in diesem Sinne schon Am. 5, 11, auch Jer. 40, 5), Sam. II, 19, 43 ohne jedes Object. Besonders wichtig sind neben der letzteren Stelle Ex. 10, 13. Gen. 43, 34, weil beide mit hoher Wahrscheinlichkeit aus J stammen. Für den Bau des Satzes ist ein genaues Beispiel Jer. 42, 6, vgl. auch Kön. I, 20, 18. S. Kamphausen (Stud. u. Krit. 1861, S. 118 f.). Ich kann daher nicht zustimmen, wenn Olsh. (Monatsber. d. Berl. Acad. 1870, S. 380 f.) es für höchst unwahrscheinlich erklärt, dafs der Text richtig überliefert sei; dagegen ist es mir wie ihm zweifelhaft, ja, ich möchte es geradezu in Abrede stellen, dafs die LXX einen anderen Text vor sich hatten. לַפֶּתַח = לפתח יד (Deut. 15, 8. 11, vgl. andere Vermuthungen bei Schumann), רֹבֵץ in dem Sinne wie Hi. 11, 19 würden das διέλῃς und ἡσύχασον und damit alle Abweichungen erklären.

Der letzte Satz des Verses aber, auf den es hier einzig ankommt, ist seinem Sinne nach vollkommen durchsichtig und in seinem Texte unanfechtbar, sodafs er festgehalten werden müfste, selbst wenn man sich genöthigt sähe, den Anfang des Verses für beschädigt zu erklären [1]). Es ist darin allerdings חטאת als männlich behandelt; aber das kann nicht auffallen, wenn die Sünde in dem Sinne als Person betrachtet wird, wie das überwiegend geschieht, nämlich als lauerndes Raubthier. Höchstens gegen die weibliche Form des Wortes selbst könnte man seine Bedenken richten, und wirklich würde jede Schwierigkeit beseitigt sein, wenn man sich entschliefsen wollte, statt חטאת : חֵטְא zu lesen. Man müfste dann annehmen, dafs

[1]) Die Umkehrung im Syrus ist unzweifelhaft künstlich vorgenommen von einer anderen Auffassung des Sinnes aus.

später unwillkürlich die gewöhnlichere Form dafür eingesetzt wäre. Wenn Dillmann einwendet, dafs vor den Thüren zu lauern nicht Sitte der Raubthiere sei, so weifs ich doch nicht, womit das ausreichend bewiesen werden soll; Petri I, 5, 8 (von Dillm. angeführt) ist jedenfalls kein Gegenbeweis, schliefst sogar selbst ein gelegentliches רבץ keineswegs aus. Der unseren ähnliche Aussagen finden sich vom Löwen — an den ja vor allen Dingen zu denken ist — immerhin mehrfach, vgl. Deut. 33, 20. Ps. 10, 9. 17, 12. Prov. 22, 13. 26, 13. Mit dem, was neuere Reisende über den Löwen und seine Lebensgewohnheiten berichten, ist die Rolle des Löwen in Erzählungen, im Volksmunde, im dichterischen Gebrauch oft genug schwer zu vereinigen; aber da thut auch die Einbildungskraft viel hinzu, und mancher, der vom Löwen erzählt, mag nie einen zu Gesicht bekommen haben. Vollends im Bilde kommt es wesentlich an auf die Möglichkeit des Nachempfindens, und die scheint mir hier gewahrt zu sein. — Dillmann wendet ferner ein, das תמשל בו tauge zu diesem Bilde nicht. Da aber mit dem ואתה ein gegensätzlicher, auffordernder Satz beginnt, so braucht das Bild gar nicht mehr berücksichtigt zu werden: die Sache, d. i. die Sünde, tritt von selbst wieder hervor, und zu der pafst das משל recht gut. Dazu aber kommt, dafs bei dem eingeschlagenen Verfahren eine Wahl gar nicht blieb. Es sollte an 3, 16 angeknüpft werden, und es ist wunderbar, wie gut diese Anknüpfung gelungen ist. Diese Anknüpfung an c. 3 und Verwendung der dort gegebenen Stoffe ist, wie oben bewiesen, das eigentliche Merkmal und regelmäfsiges Verfahren unseres Stückes, wie denn Dillmann auf S. 87, 2. Aufl. eine Reihe solcher Erscheinungen selbst als Uebereinstimmungen anführt. Unter solchen Umständen geht es gewifs nicht an, dem Bedenklichen dieses Verfahrens die Spitze abzubrechen, indem man die Unversehrtheit des auffälligsten Beispiels bezweifelt, das doch nur in derselben

Bahn etwas weiter geht als die anderen. Und wie wunderbar wäre es, wenn die angenommene Textverderbnifs den Vers gerade in diese Bahn in so auffälliger Weise umgelenkt hätte.

Noch weniger aber vermag ich einzusehen, warum v. 15a Bedenken erregen soll, wie Dillmann mit einem kurzen „wenn anders 15a nicht ein jüngerer, harmonistischer Zusatz ist“ andeutet [1]). Vielmehr verlangt der Einwand Kain's in v. 13 f. eine Gegenrede Jahve's, die nur in 15a vorliegt, und das Zeichen giebt ihm Jahve nur in weiterem Verfolg dieses Ausspruchs. An ihm soll jedermann erkennen, dafs er der Kain ist, dessen Mord 7fache Ahndung auf den Mörder herabruft [2]). Mit Wissen wird ihn um des letzteren Umstandes willen niemand tödten; dafs es nicht ohne Wissen geschehe, dazu das Zeichen. Somit gehört 15a in den Zusammenhang: sein eigenthümliches Verhältnifs zu v. 24 erklärt sich eben aus der oben dargelegten Entstehungsgeschichte des Capitels.

Aber Dillmann selbst scheint auf diesen Verdacht gegen 15a keinen grofsen Werth zu legen, da er ihn nur in den Vorbemerkungen zu dem ganzen Stück, nicht auch im Commentar zu v. 15 äufsert. Ja er folgert sogar (S. 86 f.) daraus, dafs v. 15 Bekanntschaft mit dem Lemekh-Lied zeigt, dafs die Quelle ven v. 17—24 älter sein müsse als C, also vermuthlich B [3]). Nach dieser Folgerung läge in v. 15 eine bewufste Benutzung des Lemekh-Liedes vor, ja Citat des dort Gesagten als eines Gottesspruches. Hat aber der Brudermord in der Sethitentafel gestanden, so mufs dann 1) der betreffende Sethit geradezu קין geheifsen haben — was möglich wäre, 2) aber müfste C (J) aus einer ihm vorliegenden, von der seinigen verschiedenen

[1]) 2. Aufl. S. 87.

[2]) Ein merkwürdiger Hinweis auf die strenge und schwere Blutrache der Wüstenbewohner.

[3]) Dazu in Klammer die eben besprochene Bemerkung.

Stammtafel ein Wort als Gottesspruch auf den gleichnamigen und doch nicht gleichen Patriarchen übertragen haben. Auch das darf schwerlich als wahrscheinlich gelten. Es bleibt daher dabei, dafs v. 15 erzählen will, wie das als Citat und Gottesspruch gefafste שבעתים יקם קין des v. 24 in die Welt gekommen sei. Dadurch aber ist v. 15 und die ganze Geschichte an diese Stelle, vor der Kainitentafel und als Einleitung dazu, gebunden. Aus dieser Absicht der Verwendung und Erklärung des uralten שבעתים יקם קין erklärt sich auch die letzte Schwierigkeit, die die jetzige Stelle des Stückes noch zu bieten scheint[1]), der Umstand, dafs in v. 14 ff. schon einige Bevölkerung der Erde vorausgesetzt wird. Rache fürchtete Kain, und Gott verordnet, dafs seine Ermordung schwere Vergeltung nach sich ziehen soll. Das setzt Menschen voraus, und der spätere Schriftsteller, der die Erzählung schuf, sah nur auf diese Voraussetzung, dieses Bedürfnifs. Auf alle Fälle bot die ihm gleicherweise vorliegende Sethitentafel die nicht selbst kainitischen Menschen, von denen die Rache zu befürchten gewesen wäre; und verlangt man von ihm die Ueberlegung, dafs Seth ja erst nach dem Brudermord geboren wurde, so mag man auch das weitere annehmen, dafs er die wenigen Jahrzehnte, binnen deren eine Verfolgung Kain's und seines Geschlechtes möglich werden konnte, nicht hoch genug anschlug, um darauf besondere Rücksicht zu nehmen.

So komme ich zurück zu der Aufstellung, von der diese Untersuchung auf Grund der bis dahin erlangten Ergebnisse ausging. Der Brudermord Kain's verdankt seine Stelle in der Genesis dem Bestreben, die Kainitenstammtafel mit der jahvistischen Sethitentafel in einer und derselben Schrift unterzubringen; er erklärt, warum sämmtliche Nachkommen Kain's laut der Geschichte in der Sündfluth untergehen, durch die Verfluchung Kain's und die Einsetzung Seth's an seiner

---

[1]) Vgl. Dillmann 1. Aufl. S. 98, 2. Aufl. S. 84.

Statt. Es gehören daher die in Unters. V nachgewiesenen Erweiterungen von 4, 25 aufs genaueste zu 4, 1—16 und sind mit grofser Wahrscheinlichkeit derselben Hand zuzuweisen. Dafs jene Erweiterungen nicht vom Redactor der Genesis herrühren können, wurde oben gerade aus der Aufnahme von v. 25 f. durch R bewiesen; der flüchtigste Blick auf v. 1—16 beweist dasselbe, wie oben hervorgehoben ist. Wir haben also hier mit Sicherheit einen Redactor vor der Redaction der Genesis erkannt, und es erübrigt nun vor allem die Frage, die wir in der 5. Untersuchung offen liefsen: welche Quellen sind es, die dieser Redactor verarbeitet und zu einem Ganzen miteinander vereinigt? Aber haben wir sie beantwortet, so müssen wir nothwendig weiter fragen: In welcher Gestalt fand dieser Redactor seine Quellen vor, und wie verhalten diese selbst sich zu einander? Mit dem Versuche, diese Fragen zu beantworten, werde ich die Untersuchung der bisher behandelten Stücke abschliefsen können[1]).

[1]) Schon vor Dillmann und, soweit mir bekannt, überhaupt zuerst hat Riehm in dem oben (S. 182 Anm.) angezogenen Aufsatz die Vermuthung ausgesprochen, dafs der Brudermord ursprünglich eine andere Stelle eingenommen habe und zwar sammt der demselben Verfasser zugewiesenen Kainitentafel. Meinen Widerspruch gegen die letztere Annahme glaube ich oben ausreichend begründet zu haben. Bezüglich des Stellentausches darf ich wohl auf die letzten, gegen Dillmann gerichteten, Ausführungen verweisen, die umsomehr auch gegen Riehm's Vermuthung gelten werden, da ihm der Kenan der Sethitentafel nicht zum Anhalt dient, und eine Verpflanzung aus dem Ueberlieferungskreise über das nachsündfluthliche Weltalter an sich weniger wahrscheinlich ist (vgl. auch oben S. 182). — Im Uebrigen bietet Riehm's Aufsatz auf S. 803 f. vieles sehr Beachtenswerthe zur Brudermordgeschichte. Mit den meisten seiner Bemerkungen kommt das in dieser Untersuchung Ausgeführte überein, ich darf deshalb hoffen, dafs mein Versehen derselben nicht zu schwerem Schaden gereichen werde.

VII.

Abschlufs der Untersuchung des Abschnitts c. 2, 4 b bis c. 6, 4.

Welcher Quelle die mit 4, 25 f. beginnende Sethitentafel angehört, braucht kaum mehr gefragt zu werden. Sie weist auf die jahvistische Sündfluthgeschichte hin und gebraucht (vgl. 4, 26. 5, 29) den Gottesnamen Jahve. Damit fällt dieses Stück nothwendig der jahvistischen Quellenschrift zu; das ist bisher auch stets vorausgesetzt und wird von Allen anerkannt, die diese Verse überhaupt für quellenhaft erklären.

Anders steht es mit der Kainitentafel. Während sie sonst so gut wie einstimmig dem Jahvisten zugewiesen wird, hat Dillmann schon i. J. 1875 das Stück um seines Inhalts willen aus dem Elohisten (B, E) hergeleitet und wiederholt diese Ansicht in der 2. Auflage [1]). Danach ist seine Meinung, in kurze Worte gefafst, dafs v. 17—24 einen Aus-

[1]) Vgl. 1. Aufl. S. 102: „so wird man zu der Vermuthung gedrängt, dafs die Stoffe dieses Stückes aus einem andern Erzählungsbuch genommen sind, das zwar schon C kannte und für seine Zwecke benützte, das aber auch noch dem R vorlag, und aus dem vielleicht dieser erst v. 17—24 hier einsetzte." 2. Aufl. S. 87: „. . . also vermuthlich B, dessen Schrift durch den ganzen Hexateuch hindurch dem C als Vorlage diente u. s. w." Ueber die Fortsetzung ist oben (S. 199) bereits berichtet.

zug aus B darstellt, den R gemacht und mit der Sethitentafel aus C und A verbunden hat. Was ich bei dieser Aufstellung vermisse, ist eben das, über dessen häufige Vernachlässigung sich Dillmann selbst beklagt[2]). Während Dillmann sonst der Auffindung und Mittheilung sprachlicher Merkzeichen für seine Quellenbestimmungen die gröfseste Sorgfalt widmet, finden wir hier nicht das geringste an sprachlich-literarischen Gründen für seine Meinung aufgeführt. Wir müssen das also nachholen und zusehen, ob Dillmann's blofs auf sachliche Gründe gestützte Meinung oder Vermuthung sich den sprachlich-literarischen Erscheinungen gegenüber halten läfst.

Zu diesem Zwecke ist vor allen Dingen, nachdem wir über den Brudermord schlüssig geworden sind, die Kainitentafel in ihrem Anfang zu vervollständigen. Ist, wie auch Dillmann zugesteht, der Brudermord Einschub, so gilt es zunächst alles zu entfernen, was darauf Bezug hat, somit auch jede Erwähnung des Bruders הבל. Dadurch fällt im ganzen Umfang v. 3–15, sodann v. 16a (ויצא קין מלפני יהוה), endlich v. 2a und die ersten Worte von b (ותסף ללדת את־אחיו את־הבל ויהי הבל רעה צאן). Was übrig bleibt, hat mit dem Brudermord nichts zu thun, kann also ursprünglich sein. Von diesem Bestande mufs nun zunächst der gröfsere Theil von v. 1 derselben Quelle wie v. 17—24 zugewiesen werden. Denn Kain mufs der Sohn des ersten Menschen sein, sonst hätte er hier nicht seine Stelle gefunden und träte er in dem eingeschobenen Stück nicht als Seth's älterer Bruder auf. Hat aber R den Bericht über seine Geburt vorgefunden, so wird er ihn nicht neu gebildet, sondern höchstens seinem Einschub zu Liebe nach Bedürfnifs abgeändert haben. Somit gehört sicher

[1]) Vgl. Comm. z. Exod. u. Lev. S. VII.

zur Kainitentafel : והאדם ידע את־[1] אשתו ותלד את־קין. Die Worte entsprechen vollkommen v. 17a, und so könnte

---

[1]) חוה lasse ich weg, weil es hier ebenso sicher Einschub ist wie der ganze Vers 3, 20 an seiner Stelle. Vgl. oben in Unters. IV, S. 142. Ich erwarte, dafs man die Ursprünglichkeit des Namens in der Kainitentafel festhalten und darauf weitgehende Schlüsse gegen meine ferneren Ausführungen bauen wird. So wenig ich das fürchte, weil mit einem so schwachen Beweismittel nichts wird auszurichten sein, so will ich doch neben der Wahrscheinlichkeit, dafs der Name erst später eingetragen ist, doch auch nicht zurückhalten mit dem Nachweis einer Möglichkeit, wie der Name חוה ursprünglich sein könnte. Die Namenerklärung in 3, 20 ist an sich recht schön, d. h. sie entspricht nach Form und Inhalt — die freilich sehr einfach sind — echt-jahvistischen Namenerklärungen vollkommen. Setzen wir aber demgemäfs voraus, dafs sie echt sei, so wird sie erst möglich nach der Geburt des ersten Sohnes, weil damit die erste Erfahrung gegeben ist, die diese Namengebung bezw. Erklärung berechtigt. Daraus folgt mit Sicherheit, dafs sowohl 3, 20 als das חוה in 4, 1 zu streichen ist. Möglich wäre 3, 20 nach der Geburt Kain's, nach 4, 1 also. Setzen wir voraus, worüber sogleich mehr, dafs auch die Namengebung des Kain ursprünglich ist, so würde also das Weib bei Geburt ihres Sohnes in dieser Namengebung ihrem Gefühl Ausdruck geben, indem sie auf den Geber, Jahve, hinschaut. Dann folgte der Mensch, der das Geschenk von seinem Weibe erhält und seinerseits Dank und Freude ausspricht, indem er ihr einen neuen Namen (vgl. 2, 23) giebt. An sich scheint mir das sehr schön; es fragt sich nur, woher der gegenwärtige Thatbestand? Auch dafür liefse sich eine Erklärung geben. Der Verfasser des Brudermordes wollte an die Geburt Kain's unmittelbar die Abel's anschliefsen, vermuthlich dachte er an eine Zwillingsgeburt. Dabei war ihm der jetzige v. 3, 20 hinderlich. Nicht minder störte er ihn nach der Geburt Abel's in dem unmittelbaren Anschlufs seiner Geschichte. Es pflegt ferner sonst schon bei der Geburt des Sohnes der (bekannte) Name des Weibes genannt zu werden : warum nicht auch hier? So liefs er die Namengebung bereits früher erfolgen; vielleicht vermochte ihn eine gegensätzliche Gedankenverknüpfung, wie man sie dort heute noch finden will, den Vers gerade nach 3, 19 einzuschieben. Danach mufste dann der Name schon in 4, 1 von ihm eingesetzt werden. — Wie verhält sich aber dazu die Sethitentafel 4, 25 f., der doch der ursprüngliche Text der Kainitentafel vorgelegen haben mufs? Entweder sie hat die Namengebung, weil in 4, 1 noch nicht vollzogen, wie manches weitere übergangen. Oder, wenn sie sie behielt, und sie konnte das unverändert, so mufste sie nach v. 25, nicht in 25 selbst

man sich wohl mit Dillmann dahin entscheiden, dafs der letztere (bzw. v. 16 b), sich unmittelbar daran anschlösse, und so der ursprüngliche Text der Kainitentafel hergestellt wäre. Dieser Ansicht scheint auch Wellhausen zu sein, wenn er sagt, es seien in 4, 1 Bestandtheile benutzt, die ursprünglich zu 4, 16—24 gehörten und nach dem Muster von 4, 17 auszuscheiden seien [1]). Soviel Bestechendes diese Ansicht augenscheinlich hat, so wenig kann ich mich dabei beruhigen. Ist der Brudermord in seiner jetzigen Gestalt so entstanden, wie ich, im wesentlichen mit Wellhausen einig, ausgeführt habe, so darf der Stoff, den der Verf. dazu bereits vorfand und benutzte, nicht zu knapp gedacht werden. Der Gegensatz der Stände und dadurch der Opfer als Grund des Haders begreift sich am leichtesten, wenn der Stand des gegebenen Bruders, Kain, mitgetheilt war. Und vergleichen wir v. 17 ff., so wird das ohnehin im höchsten Grade wahrscheinlich. In der mit Kain beginnenden Entwicklung des Menschengeschlechtes ist der Ackerbau die Ausgangsstufe, und es scheint mir fast nothwendig, dafs er als solche erwähnt war. Nun könnte man sich auf die Wortfolge וקין היה und die zweite Stelle der Angabe berufen. Aber, ist das Stück von ותסף an sicher eingeschoben, und mufste nothwendig die Geburt Abel's eher erzählt werden, als der Beruf, den die Brüder erwählten, so begreift sich leicht, dafs nur ein einziger Einschub gemacht wurde. Damit aber fiel das ויהי וגו' dem Abel zu, und Kain mufste mit gegensätzlich vorangestelltem Subject nachgeschickt werden [2]). Deshalb halte ich

stehen. Dann aber mufste der jahvistische Redactor sie weglassen, weil er sie bereits in 3, 20 gegeben hatte. Den Namen in 4, 25 einzusetzen hielt er wohl nicht für nöthig. Das Verhältnifs der Grundschrift hierzu wäre noch zu erörtern. Diese Möglichkeit, dafs חוה schon der ältesten Ueberlieferung angehörte, führe ich an, ohne mich deshalb ihr anzuschliefsen. Im Folgenden setze ich die spätere Einschiebung voraus.

[1]) Jahrbb. f. d. Th. 1876 S. 398 Anm. 2.

[2]) Vgl. oben, Unters. IV S. 145 f.

es für wahrscheinlich, dafs der letzte Absatz von v. 2 in der Gestalt ויהי קין עבר אדמה zum ursprünglichen Bestand der Kainitentafel gehört. Dasselbe aber möchte ich für die Namenerklärung קניתי איש[1] [מ?]את־יהוה in Anspruch nehmen. Ich kann mir zwar nicht verhehlen, dafs dieselbe nach dem Muster der des Seth in v. 25, in ihrer ursprünglichen Gestalt, gefertigt sein könnte; dafs die Kainitentafel sonst dergleichen nicht aufweist; dafs namentlich das ותלד את־קין, statt ותלד בן ותקרא וגו׳, vgl. v. 25. 5, 29 u. s. w. höchst auffallend ist und für spätere Einschiebung der Erklärung zu sprechen scheint. Indessen stehen dem wieder andere gewichtige Umstände im Wege. Hätte der Verf. des Brudermordes diese Erklärung eingeschoben, so wäre nicht einzusehen, warum er nicht in gleicher Weise für Hebel eine Erklärung gab, zumal gerade bei dem neuen Namen Bedeutsamkeit gewifs beabsichtigt war. Und umgekehrt: scheute er es, wie wahrscheinlich ist, für Hebel die Erklärung ausdrücklich zu geben, so würde er für Kain keine hinzugesetzt haben. Dafs er selber solche Ungleichmäfsigkeit geschaffen hätte, läfst sich kaum annehmen. Noch bedenklicher aber ist der Gutes verheifsende Sinn des Namens, den der Ausspruch der hochbeglückten Mutter so augenfällig in sich trägt. Es ist ganz undenkbar, dafs derjenige, der — sei es auch in gutem Glauben — Kain zum Brudermörder machte, ihn unter so glücklichen Verheifsungen, als erstes, kostbares Geschenk Jahve's an die ersten Eltern, sollte ins Leben treten lassen. Gerade für קין hätten sich andere, von des Verf. Anschauung aus passendere Erklärungen recht wohl finden lassen. Durch diese Erwägung ist mir die Ursprünglichkeit dieses Ausspruches jedem Zweifel enthoben, und es kann weiterhin nur noch gefragt werden, ob die Einordnung desselben ursprünglich ist. Ich kann das nicht glauben.

[1]) Vgl. dazu Kamphausen, Stud. u. Krit. 1861, S. 113 ff.

Ueberall sonst, wo geflissentlich die Erklärung einer Namengebung vorkommt, heifst es: „sie gebar einen Sohn und nannte ihn N, denn u. s. w.“, das letztere in verschiedenen Formen. Oder es folgt der Ausspruch auf des Sohnes Geburt, und dann als daraus hervorgehend die Namengebung. So wird es auch hier gewesen sein. Aber woher denn die Aenderung und die jetzige auffallende Form der Namengebung? Mir scheint, sie erklärt sich eben aus den Bedenken des Ueberarbeiters gegen solch schönen, verheifsungsvollen Sinn des Namens. Er wollte nichts von dem alten Bestande verloren gehen lassen, darum erhielt er auch den Ausspruch des ersten Weibes; aber er beraubte ihn der Bedeutung als Namenerklärung, indem er den Namen Kain als gegeben erklärungslos vorausschickte und die Worte des Weibes als blofsen Freudenruf folgen liefs, ohne dafs sie mit dem Namen Kain noch zu thun hätten. So soll in der jetzigen Gestalt der Sätze das קניתי איש את־יהוה den Namen Kain nicht mehr erklären; derselbe steht ebenso erklärungslos wie der des zweiten Bruders. Hier also hat der frühere Redactor genau das Gegentheil von dem gethan, was der spätere an 5, 28 vornahm. Dort wurde בן für נח eingesetzt, hier קין für בן. Nur mufs hier aufserdem, sei es vor oder nach dem Ausspruch selbst, ein ותקרא את־שמו קין vom Ueberarbeiter weggelassen sein [1]). Danach glaube ich, dafs der

[1]) Solcher aufgegebener und dennoch stehen gebliebener Namenerklärungen giebt es bekanntlich eine ganze Reihe, anderwärts meist durch Aneinanderschieben verschiedener Quellen. So stehen zwei nebeneinander als blofse Aussprüche der Sara in 21, 6. Dort ist (v. 3.) aus der Grundschrift an die Stelle der Namengebung durch die Mutter die durch den Vater getreten, dann aber der namengebende Satz aus E (B) in 6a, der aus J (C) in 6b gegeben, der letztere selbst gehört mit v. 7 zusammen und an dessen Ende. S. darüber S. 224, Anm. Der Hergang ist ein ganz ähnlicher, wie der für 4, 1 angenommene. Vgl. ferner die abgesetzten Erklärungen für Sebulon und Joseph, 30, 20 i. A. und 23b, vielleicht auch Ascher v. 13.

ursprüngliche Anfang der Kainitentafel etwa so gelautet haben wird :

וְהָאָדָם יָדַע אֶת־אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ
מֵאֶת־יְהֹוָה וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ קָיִן[1]: וַיְהִי קַיִן עֹבֵד אֲדָמָה
וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ־נוֹד קִדְמַת עֵדֶן: וַיֵּדַע קַיִן אֶת־אִשְׁתּוֹ וגו׳

Würde mir das zugegeben, so wäre mit einem Male die Frage, um die es sich hier handelt, gelöst. Gebraucht doch das erste Weib den Gottesnamen Jahve. Das kann E (B) unmöglich : also ist das Stück jahvistisch. Aber so richtig mir das scheint, und so gern ich mich damit zufrieden gäbe, so sicher werden Andere gegen meinen Versuch, den Text der Kainitentafel wiederherzustellen, Einspruch erheben, und darauf bestehen, dafs nur v. 1 a, b zum ursprünglichen Texte gehöre. Es wird also die Untersuchung nach dem Ursprung des Stückes noch fernerhin zu führen sein, und sie wird sich auf das Stück zu beschränken haben, welches unangefochten zum ursprünglichen Texte der Kainitentafel gehört, d. i. v. 17—24.

Das Stück ist der Hauptsache nach Stammtafel mit stehenden, stets wiederkehrenden Ausdrücken; diese werden daher den Hauptstoff für die sprachlich-literarische Untersuchung bieten müssen. Doch nehme ich einige Erscheinungen vorweg, die mit der Stammtafel an sich nichts zu thun haben.

ידע als ehrbarer Ausdruck für geschlechtliche Gemeinschaft [4, 1.] **17.** Er findet sich aufserdem im Hexateuch Gen. 4, 25. 19, 5. 8. 24, 16. 38, 26 in lauter unzweifelhaft jahvistischen Stellen, und sonst nur noch in der Grundschrift Num. 31, 17. 18. 35. Bedenkt man, dafs sich aufserdem nur die Stellen Richt. 11, 39. Sam. I, 1, 19. Kön. I, 1,

---

[1]) Vgl. genau diese Gestalt bei 29, 33. 30, 8. 11. 13. 18. 20. 23 f. Es scheint aus diesem stark gemischten Stück hervorzugehen, dafs sowohl J als E diese höchst einfache Gestalt gebrauchten. — Vgl. übrigens zum Schlusse von v. 1 auch die Anm. S. 214.

4 und vier Stellen in dem späten Stücke Richt. 19—21 (bei dem starke Anlehnung an Gen. 19 deutlich vorliegt) finden, so ist das Wort als Merkmal der jahvistischen Quelle gewifs nicht zu unterschätzen.

ויהי בנה עיר **v. 17,** הוא היה וגו' **v. 20. 21** [dazu **v. 22** nach meinem Wiederherstellungsversuch, **v. 2 i. f.** nach den letzten Ausführungen [1])]. Dieses „Werden zu etwas", das Hineinwachsen in einen Beruf oder eine Lebensweise findet sich in gleicher Weise auch sonst beim Jahvisten und, soweit ich sehen kann, nur bei ihm. Vgl. ganz ebenso 10, 9 הוּא הָיָה גִבֹּר צַיִד; 25, 27: וַיְהִי עֵשָׂו אִישׁ יֹדֵעַ צַיִד אִישׁ שָׂדֶה וְיַעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֹהָלִים [2]); ähnlich 16, 12 וְהוּא יִהְיֶה פֶּרֶא אָדָם, 3, 5 וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים וגו', vgl. auch 9, 20. Auch dies

---

[1]) Stammt v. 2, wie **Dillmann** annimmt, aus C (J), so erhält vollends der jahvistische Sprachgebrauch von v. 17—24 durch das ויהי und הָיָה eine feste Stütze.

[2]) Die Zugehörigkeit zu J ist für diese Stelle bisher nicht völlig gesichert. Was **Wellh.** und **Dillm.** dazu bieten, scheint mir nicht überzeugend. Die nächste sichere Stelle ist v. 21—23 aus J, was immerhin ein gewisses Vorurtheil für die Abstammung auch des Folgenden aus J ergiebt. Nun wird dies für v. 24 durch die sicher jahvistische Stelle 38, 27, wie mir scheint, zur Gewifsheit erhoben. Die ganze Geburtsgeschichte aber des Pereç und Serach an jener Stelle ist der des Esau und Jakob so ähnlich, dafs das Gleiche für v. 25. 26a folgt (vgl. das יָצָא הָרִאשׁוֹן mit רִאשֹׁנָה, das אָחִיו). Die ganze Schlufsfolge ferner, womit man nachweisen will, dafs 25. [26a] und 29—34 verschiedenen Verfassern angehören, ist hinfällig. Sie vertragen sich sehr gut, da v. 25 **den Namen** Esau, 29—34 **den vermeintlichen Beinamen** Edom erklärt. Das letztere geschieht nicht, wie man meint, in v. 24 ebenfalls, nur auf andere Weise. Dort steht vielmehr das אַדְמוֹנִי höchst störend an Stelle des eigentlich namengebenden Wortes. „**Ganz roth**, wie ein Pelzmantel, darum nannte man ihn **den Zottigen**", ist doch wohl kein gesunder Sinn, selbst wenn man es von rothen Haaren versteht, was höchst unwahrscheinlich. Es mufs daher an Stelle des אדמוני ein anderes Wort gestanden haben, das wenigstens dem Sinne nach namengebend sein kann, etwa שָׂעִיר (vgl. 27, 23. 11) oder wahrscheinlicher noch ein mit עֵשָׂו stammgleiches Wort, entsprechend dem arab. أَعْثَى, das dann, als sonst selten oder unge-

Merkmal ist sehr bedeutsam. Zwar will uns Dillmann die wichtigste Belegstelle, 10, 9, nehmen, da er sie dem R zuweist; aber damit wird diesem zu viel zugemuthet. Freilich mufs das Wort im Volksmunde gelebt haben, aber doch nur im Zusammenhang mit der Geschichte, die von Nimrod zu erzählen wufste; und die nebst dem Volksworte mufs früher gebucht sein, als zur Zeit des Redactors. V. 9 ist allerdings deutlich ein Einschub in den Zusammenhang 10, 8 ff., aber kein blofs redactioneller. Vielmehr ist der גִּבֹּר צַיִד in seiner Besonderheit sicher älter als der גִּבֹּר ohne Einschränkung in v. 8, und es will mir scheinen, als wenn 10, 9 sich zu 10, 8. 10 ff. ganz ähnlich verhielte, wie, nach unserem Nachweis, die Kainitentafel zu der Sethitentafel. Auch hier ist der Volksverband mit seinen verschiedenen Ständen, Berufsarten und persönlichen Anlagen vertauscht gegen den Menschheitsverband mit seinen Völkern, Reichen, Herrschern, und das letztere ist das spätere. Darin aber stellt sich v. 9 trotz des יהוה mit Entschiedenheit auf die Stufe der Kainitentafel, v. 8. 10 ff. auf die der Sethitentafel. So wird durch 10, 9 einerseits der auch-jahvistische Ursprung der ersteren gestützt, andererseits ganz unmöglich die Vermuthung. Dillmann's, dafs R v. 8. 10—12 aus B (E) geschöpft habe. Das würde seinen eigenen Ansichten über c. 4 entschieden widersprechen.

Es bleibt nun nur noch das eigentliche Gerüst der Stammtafel zu vergleichen, und damit treten wir an eine

---

bräuchlich durch das folgende כִּ וגו' erklärt und später vollends durch אדמוני (das freilich misverstanden fein an Edom erinnern sollte) verdrängt wurde. 27, 36 und 25, 26 b widersprechen sich im Sinne desselben Schriftstellers keineswegs; die (aus anderem Grunde vollzogene) Namengebung wird in 27, 36 nur höhnisch mit boshaftem Bezug gebilligt. — Da nun der ganze Zusammenhang 25, 21—26a. 27—34 in allen Stücken den klarsten, knappsten Fortschritt aufweist, so wird er im ganzen Umfang derselben Quelle, J, zuzuschreiben sein. — Vgl. übrigens in v. 27 auch das ישב אהלים mit 4, 20.

schwierige und verwickelte Aufgabe heran. Dafs es auf keinem Gebiete der Genesis mit der Quellenscheidung unbefriedigender aussieht als auf dem der Stammtafeln, geht allein aus dem Umstande hervor, dafs es erst Wellhausen gelungen ist, die so klare Schichtung der Völkertafel in c. 10 richtig zu erkennen, während bis dahin die verschiedensten Meinungen nebeneinander möglich erschienen. Dafs wir mit c. 22, 25, 36 noch keineswegs so weit sind, ist bekannt, und die Meinungsverschiedenheit über 4, 17—24, mit der wir es hier zu thun haben, ist nur ein weiterer Beleg für diese sehr störende und doch in der Sache durchaus nicht begründete Unsicherheit.

Wenn ich deshalb hier weiter ausholen und aus dem Rahmen dieser Untersuchungen heraustreten mufs, so stecke ich mir doch keineswegs das Ziel, an dieser Stelle das Räthsel aller jener Stammtafeln vollständig zu lösen, auch bedarf es dessen zu dem vorliegenden Zwecke nicht. Eine Unterscheidung, deren Nichtbeachtung an jener Unklarheit vor allem schuld ist, wird uns unsere Aufgabe sehr erleichtern : das ist die zwischen dem Gerüst der Stammtafel und der Füllung desselben, dem eigentlichen Inhalt. Werden, wie das in der Genesis überall geschieht, verschiedene Quellen miteinander verbunden, so werden gerade ihre abweichenden Stammbäume, wo man diese Abweichungen bemerkt, vielfach miteinander ausgeglichen und daher durch redactionellen Eingriff verändert werden müssen : aber ein Gerüst ist für diese Angaben eben so gut wie das andere, und in den allermeisten Fällen wird sich der Redactor nicht einfallen lassen, daran etwas zu ändern. Nach diesem Gerüst also wird, wie das bei Gen. 10 jetzt richtig geschieht, die Quellenzugehörigkeit eines derartigen Stückes zunächst zu bestimmen sein, und wenn der gesammte Ausbau bis zur Unkenntlichkeit verändert wäre. Wir aber haben es hier nur mit diesem Gerüste zu thun. —

Suchen wir nun das eigenthümlich jahvistische Gerüst für Stammtafeln, so werden wir am besten von c. 10, 8—19. 21. 25—30 ausgehen, dem neuerdings als jahvistisch allerseits anerkannten Stück der Völkertafel. Dort diente zur Auffindung des Fadens und zur Unterscheidung von der Grundschrift vor allem das eigenthümliche יָלַד, statt הוֹלִיד vom Manne gebraucht (v. 8. 13. 15. 26) [1]. Dasselbe Merkzeichen findet sich noch c. 22, 23. 25, 3 und **4, 18** (hier dreimal) : sonst in keiner Stammtafel des ganzen Alten Testaments. Es werden daher diese Stücke, 22, 20 ff. 25, 1—6 vor allen Dingen darauf anzusehen sein, ob sie auch sonst die Eigenthümlichkeiten des jahvistischen Stammtafelgerüstes mit c. 10 und c. 4 theilen. — Natürlich steht dieses ילד an allen den Stellen nicht, wo ausdrücklich von dem Gebären des, mit Namen genannten oder auch unbenannten Weibes gesprochen wird. So mit Benennung des Weibes in 22, 20. 24; 25, 2; **4, 20, 22**; ohne Nennung [**4, 1**]. **17.** 25. Dazu kommt in c. 10 noch eine dritte Art der Einführung der Kinder, die durch das unpersönliche לְ יֻלַּד, so 10, 21. 25. 4, 26 und auch **4, 18** (impf. Ni. für das ungebräuchliche des Pu.). Diese Ausdrucksweise findet sich auch in der Grundschrift, z. B. 35, 26.

Mit den beiden letzteren verbindet sich aber in den aufgeführten Stücken besonders gern ein ganz eigenthümlicher Zusatz, גַּם־הִיא und גַּם־הוּא. Er findet sich in 10, 21. 19, 38. 22, 20. 24. 4, 26 und **4, 22**. Dies das zweite Merkzeichen, das sich nirgend anderwärts nachweisen läfst [2]).

Ferner das ושם אחיו für die Einführung des zweiten Sohnes in 10, 25, ebenso in **4, 21**. Aehnlich das appositionelle אָחִיו in 22, 21 und אחיו in 25, 26. 38, 29. 30. Anders E in 41, 52.

---

[1]) Vgl. darüber oben Unters. I, S. 31 f.

[2]) Auch von Dillmann zu 22, 20 ff. anerkannt.

Auffallend ist die appositionelle Erklärung zu שֵׁם in 10, 21 : אבי כל־בני עבר[1] אחי יפת הגדול. Auch das findet sich wieder in אבי ארם 22, 21 und ähnlich in dem אבי מִלְכָּה ואבי יִסְכָּה 11, 29. Dieser letztere Vers ist sicher aus derselben Quelle wie 22, 20 ff., wie neuerdings Wellh. hervorgehoben und Dillmann in der 2. Aufl. zugegeben hat. Und diese Quelle bestimmt sich als der Jahvist (so schon Hupfeld, Böhmer) durch Vergleich der einzigen Stellen, wo Milka noch vorkommt, 24, 15. 24. 47, die selbst wieder das Gepräge der jahvistischen Stammtafeln an sich tragen. — In **4, 17—24** erinnern stark an jenes אבי וגו' **v. 20** und **21**, denn auch hier wird mit dem היה אבי etwas neues eingeführt, wie in 10, 21. 22, 21 der bisher noch nicht genannte Sohn. Nur die appositionelle Fassung haben letztere Stellen voraus. Vgl. zu 4, 20 f. auch 19, 37. 38.

Genau wie in 11, 29 die Weiber Abram's und Nachor's eingeführt werden, so in **4, 19** die Weiber Lemekh's, und fast genau so heifst es in 10, 25 שני בנים שם האחד פלג וגו' ושם אחיו יקטן.

Damit sind die sämmtlichen Merkmale der Kainitenstammtafel erschöpft, d. h. die Uebereinstimmung derselben mit denen der sicher jahvistischen Abschnitte der Völkertafel und aller damit zusammenhängenden genealogischen Stücke bewiesen. Für diese Stücke in ihrem gegenseitigen Verhalten noch einige Merkmale.

---

[1]) Das כל־בני sieht ganz wie ein ausgleichender Einschub des Redactors aus. Nur wenn אבי עבר dastand, liegt hier ein brauchbares Glied der jahvistischen Stammtafel vor, an das sich v. 24 unmittelbar anschliefst. Vater Eber's war Sem nach der Grundschrift nicht, aber „Vater aller Söhne Eber's" konnte er heifsen, da diese ja auch von ihm abstammten. So wäre das Glied der Stammtafel zu einer blofs nebensächlichen Bemerkung geworden. Ich gebe diese Vermuthung, ohne selbst ganz davon befriedigt zu sein; der jetzige Text genügt schwerlich. Olsh. (a. a. O.) vermuthet, dafs הוא zu wiederholen sei : גם־הוא הוא אבי וגו'.

22, 21 heifst es : את־עוץ בכרו ואת־בוז אחיו; in 10, 15 : את־צידן בכרו ואת־חת [1]). In appositioneller Stellung auch 38, 7. Auch die anderen Quellen gebrauchen בכור, aber in anderer Weise. Die Grundschrift stellt es voran, so 25, 13 : בכר ישמעאל נבית וקדר, ebenso 35, 23. 46, 8 und ganz ähnlich הבכר נדב ואביהוא Num. 3, 2. Für E vgl. 41, 51.

---

[1]) Vielleicht ist hinter ואת־חת das אחיו ausgefallen, und schlofs sich dann früher sofort v. 18b an. Dafs v. 16—18a spätere Zusätze sind, nimmt Wellh. an (Jahrbb. f. d. Theol. XXI S. 404, während er S. 397 nur von der Möglichkeit des Zusatzes einiger Namen durch R spricht). Ebenso E Meyer (Zeitschr. f. die altt. Wiss. 1881 S. 125). Redet er auch nur von v. 16 f., so ist dort doch gewifs 18a mitgemeint, der nur für die von ihm behandelten „7 Völker" nicht in Betracht kommt. Ehe die Quellenscheidung richtig vollzogen war, sprach sich de Goeje (Theol. Tijdschr. IV, 1870, S. 241) dahin aus, dafs die Namen der Palästinenser sämmtlich, somit von ואת חת bis החוי Einschub seien, und dem trat Merx (Schenkel's Bibellexicon V, S. 609) bei. Aber der handgreifliche Unterschied zwischen den Namen in v. 15 und denen der folgenden Verse ist eben der, dafs jene Eigennamen sind, Çidon und Cheth, diese, ob kanaanäisch oder phönikisch, sämmtlich Patronymica. Die letztere Anführungsweise ist aber bei Städten geradezu unerhört und läfst sich nur daraus erklären, dafs ein Ergänzer die gewohnten kanaanäischen Volksnamen so aufgeführt hatte und nun in demselben Geleise fortfuhr. Auch sachliche Bedenken gelten eben so gut gegen die Aufführung der phönikischen Städte wie gegen das bekannte apokryphe Siebengestirn der kanaanäischen Völker, und sind von de Goeje zum Theil schon sehr gut hervorgehoben (vgl. zu jener Siebenzahl — hier um den Pheresiter ärmer wie an anderen Stellen um den Girgaschiter — besonders E. Meyer a. a. O. S. 124 f.). Ferner würden sicherlich die Städte voranstehen, wenn Cheth nicht ursprünglich wäre und zuerst zur Ergänzung herausgefordert hätte, sodafs nun der Chiasmus unvermeidlich war. Der ganze Inhalt von 16—18a wird durch 18b ersetzt. Kenaan als Vater mit seinen Söhnen Çidon und Cheth giebt völlig ausreichend den Sinn, dafs von der Hauptmasse der Kanaaniter, der Bewohner des Binnenlandes des eigentlichen Palästina, sich abgezweigt und eine Sonderstellung errungen haben einerseits die Phöniker an der Küste, andererseits die Chittiter, die Cheta der Aegypter (Chatti der Assyrer), d. i. die Bewohner des Landes am Libanon, vor allem des hohlen Syriens. Vgl. dazu Meyer a. a. O. und Stade, Gesch. Israels, S. 141. 143, sowie unten Untersuchung IX.

10, 29 heifst es : כל־אלה בני יקטן ; 25, 4 כל־אלה בני קטורה, ganz ähnlich 22, 23 : שמנה אלה ילדה מלכה וגו׳ und 9, 19 : שלשה אלה בני־נח וגו׳. In der ersten Auflage merkte Dillmann zu dieser Formel in 25, 4 noch an : „in der Weise von A“, jetzt erinnert er richtig an 10, 29, also an C. Die abschliefsenden Formeln der Grundschrift sind viel breiter.

Durch das Wort פילגש werden 22, 24 und 25, 6 aneinander gebunden; es kommt sonst in der Patriarchengeschichte nur noch 35, 22 ebenfalls bei J vor und 36, 12, auch aller Wahrscheinlichkeit nach aus J [1]).

Auch durch den Inhalt wird c. 25, 1—6 ebenso wie 22, 20—24 an J geknüpft, vgl. v. 5 mit 24, 36, dazu Dillmann's Commentar, 2. Aufl. —

Nur hie und da wurden Einzelnheiten angeführt, die nicht dem Gerüst der Stammtafeln gehörten, der Hauptsache nach ist der Nachweis erbracht, dafs alle genannten Stücke, in völlig ungezwungener Weise, dasselbe Gerüst, denselben Rahmen für ihre Stammtafel gebrauchen, und wo wir zugreifen können, da ist es der Jahvist, der so redet. Anzunehmen, dafs der Elohist dieselben Formeln gebraucht hätte, wäre die reine Willkür; es fehlt dafür an jedem Beweise. So schlagender Uebereinstimmung gegenüber ist es von gar keinem Gewichte, wenn 22, 20 mit einer Uebergangsformel beginnt, die sonst vorwiegend bei E angetroffen wird, mit jenem ויהי אחרי הדברים האלה. Denn ganz abgesehen davon, dafs es höchst zweifelhaft ist, ob nur E und nicht auch J sich dieser Formel bedient [2]), so kann ja diese Uebergangsformel immerhin zu E gehören, ohne dafs sie im Zusammenhang dieser Quelle

---

[1]) Dieses schwierige Capitel hier mit heranzuziehen liegt zu wenig Veranlassung vor. Ich hoffe es anderwärts behandeln zu können.

[2]) Vgl. meine Abhandlung : „Gen. 48, 7 und die benachbarten Abschnitte“ in der Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 1883, S. 60.

die Stammtafel der Nachoriden einleitete. Mag damit, was da will, bei E eingeleitet gewesen sein: das ויגד, das in unserem Texte darauf folgt, ist selbständig und kann die Ueberleitung entbehren. Das ויגד selbst aber ist auf alle Fälle durch Gen. 38, 13. 24 (vgl. auch 48, 1) für J belegt; mögen die übrigen Stellen im Hexateuch (Gen. 27, 42. 31, 22. Ex. 14, 5. Jos. 10, 17) sich auch schwer einer Quelle mit Bestimmtheit zuweisen lassen. Die Anknüpfung nach rückwärts an ein jahvistisches Stück ist vollkommen gesichert, nämlich an den jahvistischen Bericht über Isaak's Geburt, der in 21, 1. 2. 6. 7 eingewoben ist[1]). Gerade daran schliefst sich herrlich als nächstes jahvistisches Stück 22, 20 mit oder ohne Uebergangsformel an: „Und es ward dem Abraham angesagt: „Siehe, auch Milka hat Nachor, deinem Bruder, Söhne geboren.“ Dagegen ist schlechterdings nicht einzusehen, was das mit der Opferung Isaak's

---

[1]) Etwa folgendermafsen auszusondern und herzustellen: וַיהוָה פָּקַד אֶת־שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמָר וַתַּהַר וַתֵּלֶד לְאַבְרָהָם בֵּן [לִזְקֻנָיו]: וַתֹּאמֶר מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם הֵינִיקָה בָנִים שָׂרָה כִּי־יָלַדְתִּי בֵן לִזְקֻנָיו כָּל־הַשֹּׁמֵעַ יִצְחַק־לִי וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יִצְחָק. Doch könnte sich auch das „sie nannte u. s. w.“ sogleich an die Geburt angeschlossen haben und dann v. 7, 6b mit einem כי אמרה gefolgt sein. V. 1a wird von Dillmann richtig als J erkannt; es ist Zurückweisung auf 18, 10, auch das יהוה spricht klar dafür. Dann aber mufs auch das ותהר und das לזקניו in 2a derselben Quelle zugewiesen werden, und das letztere eignet wieder v. 7 dem Jahvisten zu, ist vielleicht selbst erst von R daraus entnommen, vgl. 37, 3 (wohl auch aus J) und 44, 20, wofür auch das neue ותאמר spricht. V. 6a ist vollständig und verträgt sich nicht mit 6b. „Gott hat mir ein Lachen bereitet“ heifst ein Lachen der Freude, vgl. Hi. 8, 21, nicht das Verlachtwerden durch Andere. Bei der Zusammenarbeitung von J und E mufste freilich diese E angehörige Auffassung des Namens der schon in 18, 12 f. vorbereiteten des J sich unterordnen, wie andererseits 6b nur die Ausführung von 18, 12 f. ist. Erst wenn 6b an das Ende von v. 7 versetzt wird, haben wir von 7a an ein vollständiges dichterisches Stückchen aus J, und es erklärt sich so aufs beste das auffallende מלל. Auch Dillmann neigt dazu, v. 7 J zuzuweisen, freilich setzt er ein Fragezeichen dazu.

aus E zu thun hat. Und wiederum läfst sich für 22, 20—24 keine bessere Fortsetzung denken als das nächste jahvistische Stück c. 24, wo Abraham seinem Diener Auftrag giebt, gerade von jener Sippe seinem Sohne eine Frau zu holen und die Wahl gerade auf das einzige weibliche Mitglied der Familie fällt, das in 22, 20 ff. genannt ist. Es hält gewifs schwer, sich einen bündigeren Beweis der jahvistischen Herkunft dieses Stückes auszusinnen oder zu wünschen, als der in all' diesen übereinstimmenden Zeichen gegeben ist. Eben so wenig sehe ich ein, warum über 25, 1—6 nichts zu entscheiden sein soll[1]). Die Möglichkeit von redactionellen Eingriffen, vor allem Erweiterungen, mufs ich da zugeben : der Rahmen und damit der Grundstock bleibt in jedem Falle jahvistisch[2]).

Mit alledem aber ist auch jedes Schwanken hinsichtlich unseres Stückes ausgeschlossen. Mag, wer mit Dillmann annimmt, dafs auch C (J) selbst Stücke aus B (E) aufgenommen habe, anderwärts sich damit helfen, dafs J solche Stücke ganz in seine Formen gekleidet habe, sodafs sie nun jahvistisch aussähen : auch das ist hier nicht möglich. Vielmehr, ist 4, 17—24 von E, so ist es niemals von J selbst aufgenommen worden. Denn J schliefst es durch seine Sethitentafel aus; somit kann höchstens „R", wie Dillmann annimmt, oder ein R ihm seine jetzige Stelle angewiesen haben. Der aber würde nicht die Formen von E abgestreift und die von J so meisterhaft dafür eingesetzt haben. Finden sie sich in dem Stücke, so gehört es eben J an und nicht E, und so ist Dillmann's Versuch, die Ergebnisse Wellhausen's abzuwehren, hier mit Sicherheit als gescheitert zu bezeichnen. Sowohl 4, 17—24 als 4, 25 f. 5, 29 u. s. w. stammen aus J, es fragt sich nur, aus welcher Schicht oder Stufe desselben. Es wird

---

[1]) Wellhausen Jahrbb. f. d. Theol. XXI, S. 419.

[2]) Vgl. dazu Dillmann, 2. Aufl.

sich für dieses Stück wie für 6, 1—4 nicht nur Wellhausen's Urtheil bestätigen lassen, dafs „man gar keine positiven Gründe hat, irgend ein Stück von c. 1—11 aus E herzuleiten" [1]), sondern es sind sogar positive Gründe beigebracht, die völlig ausreichend erscheinen, jene Stücke J und keiner anderen Quelle zuzutheilen. Und damit ist denn freilich, da auch für 10, 8. 10—12 und 11, 29 dasselbe Ergebnifs bereits gewonnen ist, im voraus bewiesen, dafs die gesammte Urgeschichte in c. 1—11 elohistische Stücke nicht enthält.

Von diesem Ergebnifs aus werde ich nun zunächst ein gröfseres, wohl unbestreitbares Recht gewonnen haben, den Anfang der Kainitentafel so wiederherzustellen, wie ich es oben gethan, d. h. Namengebung und Berufswahl Kain's mit zu dem ursprünglichen Bestande zu ziehen. Denn ist die Kainitentafel jahvistisch, so kann der Gottesname Jahve im Munde des ersten Weibes nicht auffallen, alle anderen Gründe aber sprechen nachdrücklich für diese Entscheidung.

Dann folgt ferner, da die Kainitentafel, wie oben nachgewiesen, früher ist als die jahvistische Sethitentafel, dafs in der letzteren nicht nur Seth und Enosch Verdoppelung von Kain und Adam sind, sondern auch die Namengebung des Seth in ihrer ursprünglichen Form : שת לי אלהים זרע unmittelbar der Namengebung Kain's קניתי איש [?מ]את־י״י nachgebildet ist. Und das ist ohnehin eine fast unerläfsliche Annahme bei der vollständigen sachlichen Gleichheit der beiden Namenerklärungen trotz ihrer Verschiedenheit in jedem Worte.

Nur eine dieser Verschiedenheiten ist mehr als nur wünschenswerthe Abwechselung mit gleichbedeutenden Worten, das ist der Gottesname אלהים statt יהוה. Diese Abweichung findet ihre ausdrückliche Erklärung in dem

---

[1]) a. a. O. S. 419.

folgenden Verse, v. 26, wo wir lesen, daſs man unter Enosch anfing, Jahve anzurufen[1]). Ich sehe keinerlei Grund ein, der Nachricht einen anderen, d. i. späteren Ursprung zuzuweisen, als der Sethitentafel überhaupt; mit ihr gehört sie also einer zweiten, späteren Ausgabe der jahvistischen Schrift an. Darüber hinaus ihr Alter zurückzuverlegen, ist darum schwierig, weil man kein Recht hat, den Namen Enosch unter den Patriarchen schon vor dieser zweiten Ausgabe vorauszusetzen. Nur in allgemeiner Fassung hätte dann diese Anschauung bestehen können, daſs die Menschheit seit dem dritten Geschlechte Gott unter seinem wahren Namen gekannt und verehrt habe, und diese lehrhafte Anschauung soll gewiſs auch an der jetzigen Stelle ausgedrückt werden[2]). Falsch nimmt Wellhausen an, daſs der Beginn mit der Anrufung Jahve's dadurch dem ersten Menschen („Enos-Adam“) zugewiesen werde. Das ist sicher nicht der Fall im jetzigen Zusammenhang, wo v. 25 das Gegentheil beweist; sehr unwahrscheinlich auch bei Annahme einer früheren Daseinsform der Nachricht. Ein Enosch an der Spitze des Menschengeschlechtes kommt nicht vor und ist wenig annehmbar; vor allem aber würde die Nachricht gar nicht entstanden sein, wenn sie aussagte, daſs schon der erste Mensch Jahve anrief. Denn dann wäre ja die Anrufung Jahve's geübt worden, solange es Anrufende, d. i. Menschen gab, und J^2 — um mich des von Wellhausen[3])

---

[1]) Zur Auslegung der Stelle vgl. Dillmann, der mit Recht jede Künstelei abwehrt. Zwischen den beiden Möglichkeiten אז הוחל und זה החל wage ich nicht zu entscheiden (nach sonstigem Sprachgebrauch von J wäre הוא zu erwarten), sachlich stehen sie ziemlich gleich. Vgl. dazu Wellh. Gesch. Isr. I, S. 358 A. 1), Dillmann 2. Aufl.

[2]) Eine höchst bemerkenswerthe Zwischenstufe und Ueberleitung zwischen der Unbefangenheit der ersten Gestalt des Jahvisten und der späteren Aengstlichkeit und Lehre bezüglich des Jahve-Namens.

[3]) Jahrbb. f. d. Theol. XXII, S. 478.

dargebotenen Namens zu bedienen — würde dann ganz dasselbe gethan haben, was J[1] thut : den Namen unbefangen gebrauchen lassen. Also : das dritte Geschlecht fing an, Jahve zu sagen, den Namen Jahve anzurufen.

Dieser klare Inhalt des Verses ist nun zu den übrigen ermittelten Schichten von J in Beziehung zu setzen. Er widerspricht deutlich der Erzählung in 4, 3 f., dafs Kain und Abel Jahve Opfer darbrachten. Dagegen kann man nicht einwenden, dafs der Name Jahve den beiden nicht in den Mund gelegt werde, und also Opfer, die nach ihrer Meinung Elohim dargebracht waren, nur von dem Erzähler in seiner Sprache so bezeichnet wären. Denn das Opfer ist auch eine Sprache, es zielt ab auf die Gottheit, die der Darbringende dabei im Sinne hat; hier also durfte der Erzähler keinenfalls seinem Sprachgebrauch im Widerspruch mit der vorausgesetzten Gottesanschauung der beiden feindlichen Brüder folgen. Daraus ergiebt sich nun nichts weiter, als dafs sich der Redactor oder Ueberarbeiter, dem wir den Brudermord Kain's verdanken, nach der Mittheilung in 4, 26 nicht gerichtet hat, wenigstens nicht in dem Sinne, in dem wir sie verstehen. Dafs er ihr absichtlich widersprochen hätte, läfst sich nicht annehmen : entweder er hat nicht darauf geachtet und darum gar keine Schlüsse daraus gezogen, oder er hat sie anders verstanden. Beides läfst sich aber nur dann begreifen, wenn er selbst über die Verehrung Jahve's schon vor Enosch ganz beruhigt sein konnte. Das konnte er, wenn die vorhergehenden Abschnitte seiner Vorlagen dieselbe voraussetzten oder gelten liefsen. Am klarsten aber lag dieser Thatbestand vor in der Namenerklärung Kain's c. 4, 1. Das ist eine weitere Bestätigung für unser Ergebnifs, dafs sie mit zu dem Texte der Kainitentafel mufs gehört haben. In unmittelbarem Anschlufs an diesen Vers mufste der Verf. der folgenden Geschichte die Opfer, von denen er erzählte,

unbedingt Jahve darbringen lassen und brauchte nicht ängstlich hier den Namen Elohim zu wählen. Dann war es möglich, entweder 4, 26 gar nicht dazu heranzuziehen, oder unter dem קרא ונו' eben deshalb etwas Besonderes zu verstehen, was mit dem Gebrauche des Namens an sich oder den Jahve dargebrachten Opfern nicht im Widerspruch stand. Welche Auslegung von v. 26b aus dem Gebrauch des Namens אלהים in v. 25 folgt, ist ihm gewifs nicht klar geworden.

Viel wichtiger aber, als das Verhältnifs von v. 26 zum Brudermord und zur Kainitentafel ist das zur Paradiesesgeschichte. Verträgt sich sein Inhalt mit dem Gebrauche des Namens Jahve in 2, 4b—3, das ist die nächste Frage. Und daran knüpft sich die zweite: haben wir in der Kainiten- oder in der Sethitentafel die Fortsetzung der Paradiesesgeschichte zu sehen, oder etwa in beiden? Da die zweite Frage bereits aufgeworfen und verschieden beantwortet worden ist, so gestatte man mir mit ihr zu beginnen.

Im Einklang mit seiner Ueberzeugung, dafs 4, 16b—24 die ursprüngliche Gestalt der jahvistischen Stammtafel gebe, hat Wellhausen behauptet, dafs dies Stück die alte Fortsetzung der Paradiesesgeschichte bilde; als einzigen Grund führt er an, dafs die mit dem Sündenfall begonnene Cultur hier weitere Fortschritte mache[1]). Da ihm die jahvistische Sethitentafel (4, 25 f. u. s. w.) nur „ein Parasit auf fremdem Stamm" ist, so giebt er damit, soweit ich sehen kann, zu, dafs auch sie die Fortsetzung von c. 2. 3 sein will und kein anderes Stück vor sich voraussetzt. Dillmann hält beide Stammtafeln für selbständig und schreibt 4, 16b—24 dem B (E) zu; deshalb ist ihm die jahvistische Paradiesesgeschichte die Voraussetzung für die Sethitentafel aus C (J). Die Annahme

[1]) Jahrbb. f. d. Theol. XXI S. 400, vgl. S. 398.

Wellhausen's weist er deshalb kurzerhand ab, zumal er seinen einzigen Grund, den Anfang der Cultur im Sündenfall, nicht anerkennen kann[1]). Was für eine Vorgeschichte B in der Kainitentafel voraussetze, wird nicht gefragt, und das ist offenbar eine Lücke.

Nun läfst sich gewifs nicht bezweifeln, dafs die Kainitentafel sehr wohl an die Paradiesesgeschichte angeknüpft werden kann. Sie setzt dieselbe sicher voraus, wenn das קדמת עדן in 16b ursprünglich zu ihr gehört, wie denn auch das עבר אדמה in 2b deutlich auf 3, 23 zurückschlägt. Aber auch ohne das: hat Wellhausen auch darin nicht Recht, wenn er im Sündenfall selbst den Anfang der Cultur sieht und in der Bekleidung das erste Ergebnifs derselben, so ist doch durch die Vertreibung aus dem Paradiese, durch die Verurtheilung zum Ackerbau und zum Arbeiten im Schweifse des Angesichtes die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Culturgeschichte gegeben, die völlig entsprechend in c. 4, 17 aufgegriffen und durchgeführt wird. So darf man getrost sagen, dafs die Kainitentafel, selbst wenn sie keinen ausdrücklichen Hinweis auf die Paradiesesgeschichte enthalten hätte, dennoch den Geist derselben kräftiger vertritt, als die Sethitentafel[2]). Und da wir aufserdem gesehen haben, dafs sie eben nicht aus E (B), sondern aus J stammt — jenes der einzige Gegengrund Dillmann's — da sie ferner die ältere Vorlage der Sethitentafel ist, so mufs sie allerdings nothwendig die Fortsetzung der Paradiesesgeschichte sein. Es kann

---

[1]) 2. Aufl. S. 86.

[2]) Damit ist nicht gesagt, dafs die beiden Stücke auch in der Ueberlieferung gleich alt wären. Die Paradiesesgeschichte ist mir vielmehr jahvistisches Theologumenon (s. oben S. 79), die Kainitentafel uralte Ueberlieferung. Aber die Paradiesesgeschichte schmiegt sich der letzteren vortrefflich an, und jedenfalls sehe ich keinen Grund, eine jahvistische Schrift anzunehmen, in der nicht schon Paradiesesgeschichte und Kainitentafel nebeneinander gestanden hätten.

sich fernerhin nur noch fragen, ob der Verfasser der Sethitentafel diese Vorgeschichte beibehalten hat oder nicht.

Die letztere Möglichkeit ist keineswegs sofort abzuweisen. Wir sahen, wie J^2 die hebräische Sage zur Weltsage zu erweitern sich bemüht; wie er die Sündfluthgeschichte einschiebt und ihr zu Liebe in weitem Umfang die Ueberlieferung seines Volkes verändert oder kürzt. Ist nun, wie wir Grund fanden anzunehmen, die Paradiesesgeschichte im wesentlichen Eigenthum der Hebräer, so liegt die Annahme an sich nahe genug, dafs J^2 auch eine Schöpfungsgeschichte zu geben wufste, die besser zu der Weltrolle des Volkes Israel stimmte und durch Uebereinstimmung mit der Ueberlieferung des Zweistromlandes den alten Adel seines Volkes bestätigte. Auch konnte die Sündfluthgeschichte möglicherweise als Ersatz der Sündenfallsgeschichte gelten, da sie ein Einreifsen und Wachsen des sündlichen Verderbens voraussetzt und von schwerer Strafe für die Sünde erzählt. Nach alledem wäre es an sich möglich genug, dafs J^2 die in J^1 vorgefundene Paradiesesgeschichte nicht aufgenommen, sondern durch eine andere Einleitung ersetzt hätte. — Aber andererseits braucht er auch nicht überall so aufgeräumt zu haben, wie mit den Abschnitten, die der Sündfluth im Wege standen. Es ist ebenso möglich, dafs sich seine Ueberarbeitung in der Hauptsache auf die Einfügung der letzteren beschränkte. Ausschliefsend stand doch die Erzählung von dem Eindringen der Sünde in die Welt und dem ersten, allgemeinen Urtheil Gottes über den Menschen der Sündfluthgeschichte nicht gegenüber; sie konnten, wie sie es jetzt thuen, friedlich neben einander stehen. Dazu kommt ein ausdrückliches Zeugnifs für das Vorhandensein der Paradiesesgeschichte in J^2, das ist c. 5, 29. Der Vers ist sicher von R aus der jahvistischen Sethitentafel in die grundschriftliche eingefügt. Stammt er, wie wir zunächst anzunehmen gezwungen sind, aus J^2 selbst, so hat diese

Schrift die Paradiesesgeschichte sicher enthalten. Nur dann würden wir auf die andere Möglichkeit zurückkommen dürfen, wenn sich ergäbe, dafs dieser Vers erst durch den jahvistischen Redactor in die jahvistische Sethitentafel eingeschoben wäre, somit wohl J³, nicht aber J² angehört hätte. Da dazu bisher keinerlei Grund vorliegt, so betrachten wir uns als durch ihn gebunden und verfolgen hier die Annahme, dafs J² die Paradiesesgeschichte aus seiner Vorlage beibehalten habe, ausschliefslich und erschöpfend. Doch behalte ich mir ausdrücklich vor, auch die andere Möglichkeit zu erwägen, sobald neue Fragen und Beziehungen dazu die Veranlassung geben. — Wir wenden uns damit zunächst zu der zweiten der oben aufgeworfenen Fragen: Verträgt sich c. 4, 26 mit c. 2. 3 oder nicht?

Die Paradiesesgeschichte gebraucht bekanntlich den Doppelnamen יהוה אלהים überall aufser in c. 3, 1b—5, dem Gespräche der Schlange mit dem Weibe. Dort tritt regelmäfsig אלהים ein, und zwar nicht nur bei der Schlange, sondern ebenso auch beim Weibe (v. 3). Das hat man stets und durchaus einleuchtend daraus erklärt, dafs der heilige Eigenname Gottes nicht in den Mund des Thieres passe und sogar vom Menschen im Gespräche mit ihm aus Tactgefühl vermieden wäre. Dagegen ist nichts einzuwenden [1]; aber sehr störend ist es für unsere Untersuchung, dafs sonst in der ganzen Paradiesesgeschichte der Gottesname niemals in directer Rede vorkommt, sodafs sich gar nicht entscheiden läfst, wie der Mensch und das Weib im Gespräche mit Gott und untereinander Gott würden benannt haben. Vorausgesetzt also, was oben angenommen ist, dafs überall in der Paradiesesgeschichte statt יהוה אלהים

[1]) Vgl. Aehnliches 9, 27. Richt. 1, 7. 7, 14. Sam. I, 4, 7. 8. 30, 15. 22, 3 u. s. w. S. Tuch, Kommentar über die Genesis, 1. Aufl. S. 40 f.

früher יהוה allein gestanden hätte, so könnte man immer noch die Sethitentafel als Fortsetzung derselben ansehen, weil ja ein קרא בשם יהוה seitens der ersten Menschen darin nicht vorkommt, dagegen sofort אלהים eintritt, wo ein einziges Mal das Weib von Gott redet. Dies אלהים aber stände dann ganz aus demselben Grunde wie in 4, 25; das Schicklichkeitsgefühl mit Rücksicht auf den Unterredner, die Schlange, braucht dann nicht mehr dafür angerufen zu werden, weil nur dieser Name möglich ist.

Immerhin aber ist es nicht wahrscheinlich, dafs ein Schriftsteller, der den Menschen die Verehrung Gottes als Jahve bis zu einem gewissen Zeitpunkte abspricht, selbst schon vor dieser Zeit den Gottesnamen Jahve gebrauchen sollte. Wer soviel Gewicht auf diesen Umstand legt, der wird auch sich selbst diesem Gesetze anzuschmiegen wissen und aller Voraussicht nach so handeln, wie es der Verfasser der Grundschrift gethan: dafs er selbst den Gottesnamen Jahve genau von dem Zeitpunkte an in Gebrauch nimmt, wo die Menschen damit bekannt werden. Es ist also viel wahrscheinlicher, dafs der Verfasser der Sethitentafel, wenn er die Paradiesesgeschichte erzählt hat, in ihr sich des Namens אלהים, nicht des Namens יהוה bediente.

Da nun J^1 ohne jeden Zweifel den Gottesnamen Jahve darbot, so müfste J^2 bei Uebernahme der Erzählung überall dafür den Namen Elohim eingesetzt haben [1]). Nehmen wir einmal an, das wäre geschehen, so hätten nun zwei Textgestalten der Paradiesesgeschichte nebeneinander bestanden, die sich (möglicherweise nur) dadurch unterschieden hätten, dafs die eine Gott Jahve, die andere Elohim nannte. Nur an einer Stelle trafen sie zusammen, in 3, 1b—5, wo auch die jahvistische Gestalt aus dem

---

[1]) So würde, in geradestem Gegensatz, aus dem einzigen Jahvisten Dillmann's hier ein Elohist, während der vermeintliche Elohist von 4, 17—24 als ein Jahvist erkannt ist.

erwähnten Grunde der Schlange und dem Weibe den Namen Elohim in den Mund legte. War das so und wurden später die beiden Gestalten der Paradiesesgeschichte von dem Redactor, den wir als Verfasser des Brudermordes mit dieser Arbeit beschäftigt sahen, zu einem Buche vereinigt : so ergiebt sich eine neue, höchst wahrscheinliche Erklärung für den doppelten Gottesnamen in c. 2 und 3. Peinlich gewissenhaft trug der Redactor die Abweichungen der einen Gestalt in die andere ein und fügte so jedem Jahve ein Elohim (bezw. jedem Elohim ein Jahve, was dasselbe ist) hinzu. So war beiden ihr Recht geschehen, keiner geschädigt. Wo aber beide Elohim hatten, in 3, 1b—5, da blieb der einfache Gottesname unverändert stehen [1]).

Man wird zugeben müssen, dafs auf diese Weise jede äufsere Schwierigkeit für den Anschlufs beider Stammtafeln an die Paradiesesgeschichte beseitigt und zugleich die denkbar befriedigendste Erklärung für den doppelten Gottesnamen gefunden ist. Wer die Eintragung des zweiten Gottesnamens bisher nothgedrungen dem Redactor der Genesis zuwies, konnte dies doch nur mit einem Kopfschütteln wagen. Denn weder hat derselbe dies Verfahren anderwärts beobachtet, noch läfst sich ein einleuchtender Grund aufweisen, weshalb er es nur bis zum Schlufs von c. 3 und nicht mindestens bis zum nächsten grundschriftlichen Stück, c. 5, 1 durchgeführt hat. Auch erscheint das Verfahren doch als ein sehr peinliches gegenüber dem höchst

---

[1]) Mit Rücksicht auf die oben S. 161 f. zugegebene Möglichkeit erwähne ich, dafs, wenn man sich ihr anschliefst, auch die Paradiesesgeschichte von J^2 den ersten Menschen mit dem Eigennamen Adam mufs benannt haben. Es hätte dann auch darin der Redactor der beiden Ausgaben seiner unten weiter zu belegenden Regel gemäfs aufgefüllt, das Längere und Ausführlichere gewählt, so hier האדם statt אדם. Ich stelle diese Möglichkeit hier fest, ohne weiter darauf Rücksicht zu nehmen.

geringen Vortheil, der etwa dadurch erzielt wäre. Ganz anders steht die Sache jetzt. Bei dem eben geschilderten Hergang hätte der Redactor, der J^1 und J^2 miteinander verband, nur das allernächstliegende, äufserlichste Verfahren angewandt, welches dem Redactor im alttestamentlichen Sinne obliegt, indem er die Quellen, eine aus der anderen, auffüllte. Und dafs der doppelte Gottesnamen sich nur in diesen beiden Capiteln findet, beruht nun nicht mehr auf Willkür, sondern ist selbstverständlich und durchaus nothwendig. Denn genau bis zu diesem Punkte reichte das Elohim in J^2; an 3, 24 schlofs sich unmittelbar 4, 25 mit der Geburt Seth's (noch einmal Elohim), und dann die Einführung des Namens Jahve in 4, 26. Wo sich fortan J^1 und J^2 noch einmal begegnet sein mögen, haben beide in gleicher Weise Jahve geboten. Da aber die Kainitentafel jener Fortsetzung aus J^2 vorausging, und diese den Namen Jahve in 4, 1 gebrauchte, so blieb der Redactor auch in der Erzählung vom Brudermord dabei. Jedenfalls war ihm selbst wie der ganzen jahvistischen Schule, J^2 eingeschlossen, dieser Name der geläufige. — In dieser Vereinigung fand dann R das Ganze vor und nahm unbesehen auch den doppelten Gottesnamen herüber, wie die anderen, die seine Quellen boten. —

Dies Ergebnifs scheint mir werthvoll, vor allem deshalb, weil durch diese Erleichterung, ja im Grunde diese erste Erklärung einer nebensächlichen, aber merkwürdigen Erscheinung die Wahrscheinlichkeit, dafs J^2 die Paradiesesgeschichte beibehalten hat, bedeutend erhöht wird. Denn nur wenn es zu einer gewissen Zeit zwei selbständig nebeneinander stehende Texte gab, die jeder die Paradiesesgeschichte, aber nach ihr der eine die Kainitentafel ohne Sündfluth, der andere die Sethitentafel mit der Sündfluth boten, und ferner, wenn diese Texte beide jahvistisch waren, verschiedene Stufen derselben Schule darstellten :

nur unter diesen Bedingungen gilt die gebotene Erklärung, und so laufen ganz verschiedene Schlufsketten auf denselben Punkt hinaus.

Aber fast noch wichtiger scheint mir eine andere Folgerung aus demselben Ergebnifs. — Hat ein Redactor zwei Textgestalten der Paradiesesgeschichte vorgefunden, deren Ausgleich uns hier vorliegt, so ist es wohl möglich, was oben vorläufig angenommen wurde, dafs diese sich in nichts anderem unterschieden haben als im Gottesnamen; aber jeder, der im Alten Testament Bescheid weifs, wird gestehen müssen, dafs die Wahrscheinlichkeit dafür eine verschwindend kleine ist [1]). Dürfen wir aus anderen Beispielen schliefsen, so müssen die Texte auch aufserdem manche Abweichungen aufgewiesen haben. Haben wir nun bei den Gottesnamen das Verfahren des Redactors richtig gezeichnet, so brauchen wir nicht weiter zu fragen, wie er bei anderen Abweichungen verfahren sein wird. Er wird genau ebenso aufgefüllt haben, wie dort; er wird soweit irgend möglich jedem sein Recht gelassen und jedenfalls immer die ausführlichste Fassung bevorzugt haben, um nur nichts verloren gehen zu lassen. Und was haben wir in der zweiten Untersuchung gefunden? Dafs die Paradiesesgeschichte vermehrt, überfüllt ist, dafs sich mit ziemlicher Sicherheit eine frühere, an Stoff ärmere, dafür an Sinn und Einheit weit reichere Fassung herauslösen läfst. Aus den Untersuchungen über Gen. 4 f. hat sich uns ergeben, dafs innerhalb des Jahvisten zwei Schichten zu unterscheiden sind, eine ältere und eine jüngere. Die letztere bringt die Sündflutherzählung hinzu, die als Eigenthum vieler Völker bekannt ist, am Euphrat und Tigris die sicherste und festeste Heimath hat. Während die älteste israelitische Ueberlieferung sie nicht kannte,

---

[1]) Man vergleiche nur den genau entsprechenden Fall Ps. 14 und 53 oder jeden beliebigen Doppeltext des Alten Testaments.

greift so die spätere in die weite Welt hinaus. Und in der Paradiesesgeschichte fanden wir ebenso eine jüngere Gestalt, die in die weite Welt hinausgeht, in 2, 10—14 geographische und Naturkenntnisse zur Ausstattung verwerthet, in 2, 9. 3, 22. 24 allerlei wunderbare Vorstellungen einflicht, die sich allerdings zum guten Theil im späteren Volksbewufstsein vorfinden, aber doch mindestens Gemeingut mit anderen Völkern, wenn nicht blofses Lehngut darstellen. Haben wir nun den Zeitpunkt ausfindig gemacht, wo zwei Textesgestalten der Paradiesesgeschichte vorlagen: wie sollten wir nicht jene spätere, vermehrte, dem späteren der zwei gefundenen Schriftsteller, J^2, die frühere, versuchsweise wiederhergestellte, dem älteren, J^1, zuweisen? Wir haben also nun, wenn J^2 die Paradiesesgeschichte beibehalten hat, gefunden, was wir oben noch vermifsten, die genauere Vorstellung von Gelegenheit, Hergang und Veranlassung der Eingriffe in die ursprüngliche Gestalt der Paradiesesgeschichte, die wir festgestellt hatten. Es ist danach die Hinzufügung der Paradiesesströme und des Lebensbaumes nichts für sich, allein Dastehendes, nicht unvermittelt noch zufällig; sondern sie ist nur ein Glied in der grofsen Kette eines fast gesetzmäfsig erfolgenden Vorgangs, der Ausweitung der hebräischen Urgeschichte zu einer Welturgeschichte. Und das ist wiederum nur die eine Seite eines grofsen geschichtlichen Erlebens, der Einfügung Israel's in die vom Zweistromlande aus beherrschte und angeleitete Welt[1]).

---

[1]) Doch will ich nicht unterlassen hervorzuheben, um wie viel werthvoller, selbständiger, klarer die Sündfluthgeschichte innerhalb des Zusammenhanges dasteht, als die so sehr hinderlichen, entstellenden Zusätze zur Paradiesesgeschichte. Das könnte gegen die Annahme zu sprechen scheinen, dafs J^2 die Paradiesesgeschichte beibehalten und entsprechend umgestaltet habe. Aber entscheidend ist dieser Gegengrund nicht. Ein Schriftsteller, der Vorzügliches leistet, wo er selbständig erzählen kann, mag immerhin schwere Mifsgriffe thun, wo ihm nur obliegt, fremdes Gut zu überarbeiten.

Aber wir suchen dafür noch weitere Beweise und greifen zu diesem Zwecke zurück auf die einzelnen Beobachtungen, die wir in der ersten und zweiten Untersuchung gemacht haben. Lassen sich diese von dem hier gewonnenen Ergebnifs aus ausreichend, besser als unter anderen Voraussetzungen begreifen, so werden wir darin eine willkommene Bestätigung jener Beobachtungen erkennen dürfen. — Wenn sonst, trotz manchen Einschubs, die Paradiesesgeschichte in gutem Zusammenhang verläuft, so fanden wir wenigstens an einer Stelle eine augenfällige, störende Verdoppelung : c. 3, 23 und 3, 24. Das „Und er schickte ihn aus dem Garten Eden", und das „Und er vertrieb den Menschen" ersetzen sich gegenseitig und schliefsen sich aus. Dies zu erklären reicht der blofse Nachweis, dafs wir es hier mit der Ueberarbeitung, mit der vermehrten Auflage einer alten Erzählung zu thun haben, nicht aus. Jener Ueberarbeiter hätte gewifs nicht zwischen seinen Versen 22 und 24 den 23. stehen lassen. Denn nur bei unmittelbarem Anschlufs an v. 22 hat v. 24 den vollen Sinn und v. 22 seine nothwendige Ergänzung. „Dafs nur der Mensch nicht von der Frucht des Baumes des Lebens esse und so unsterblich werde", so schliefst v. 22. Sollte hier nicht der Entschlufs Gottes weiter in directer Rede mitgetheilt werden : „darum will ich ihn vertreiben u. s. w.", so mufste unverzüglich die Ausführung in genauestem Anschlufs an den Sinn von v. 22 folgen : „Und so" d. i. deshalb vertrieb Gott den Menschen und liefs sich lagern östlich vom Garten Eden die Kerubim und die Flamme des zuckenden Schwertes, zu bewachen den Weg zum Baume des Lebens." So ist Beschlufs und Ausführung in einem, hier wie an so vielen anderen Stellen, erzählend aufs schönste gegeben. Nicht aber, wenn sich zwischen Absicht (v. 22) und Verwirklichung (v. 24), in v. 23, der nächstfolgenden Stelle, die von einem Handeln berichtet, ein ganz anderer Zweck für

dasselbe Handeln geltend macht, nämlich der, den Menschen der ihm zugewiesenen Berufsarbeit zuzuführen. Nun kann das Imperfectum consecutivum in v. 24 nicht mehr in innerliche Beziehung zu v. 22 gesetzt werden, es drückt nicht mehr die Folge, das Ergebnifs von v. 22 aus, sondern nur die zeitliche Aufeinanderfolge. Und wenn wir vollends an Stelle davon in v. 23 übersetzen wollten: „Und so“ d. i. „deshalb schickte ihn Jahve aus dem Garten Eden, die Erde zu bebauen, von der er genommen war“, so leuchtet die logische Unrichtigkeit sofort ein[1]). Völlig begreifen läfst sich ein solches Verfahren nicht bei einem selbständigen, wenn auch zweiten Erzähler, sondern nur bei einem blofsen Zusammensetzer, dessen Streben Treue den Quellen gegenüber, dessen Ziel Vollständigkeit war, der eben deshalb die Einheitlichkeit und Klarheit der Erzählung gelegentlich aus dem Auge verlieren konnte. In J^1 fand er v. 23 und wollte den darin angegebenen Zweck der Ausweisung aus dem Paradiese nicht verloren gehen lassen. Der Vers konnte erst hinter v. 22 aus J^2 stehen, weil da die Ausweisung noch nicht erfolgt war, nur vor, nicht nach v. 24, weil dieser Vers in der Aufstellung der Paradieseswächter eine später fallende Handlung erzählt. So kam v. 23 gerade an diese Stelle. Vielleicht ist auch darin, dafs v. 24 jetzt das Subject, Gott, nicht besonders nennt, die Hand des jahvistischen Redactors zu erkennen. Hat hier der Name gestanden, so war

[1]) Die Einheitlichkeit des vorliegenden Textes könnte man in der Art zu retten suchen, dafs man in v. 24 „den Menschen“ und „die Kerube u. s. w.“ in nachdrücklichen Gegensatz stellt: „So *vertrieb* er also *den Menschen* und *setzte ein* im Osten des Gartens Eden *die* Kerube u. s. w.“ Dagegen spricht die Stellung, die את־הכרבים im Satze einnimmt, und die letzten gewichtigen Bedenken blieben auch so in voller Kraft. Läfst man sie aber aufser Betracht, so findet man sich ziemlich leicht mit dem entstandenen Zusammenhang ab, wie das bisher geschehen.

es „Elohim“, dem im Texte von J[1] kein „Jahve“ entsprach, wie in v. 23 „Jahve“ ohne ein „Elohim“ aus J[2]. Da die Verse aber benachbart waren, die erste Aussage ganz gleich, so setzte der Redactor einfach das „Elohim“ aus v. 24 hinter das „Jahve“ in v. 23 und erhielt so auch hier seinen doppelten Gottesnamen. Aber freilich kann auch v. 24 in unmittelbarem Anschlufs an v. 22 des Gottesnamens von Anfang an entbehrt haben, wie andererseits jedenfalls anzunehmen ist, dafs dieser Redactor auch da, wo ihm der andere Gottesname etwa ein einzelnes Mal nicht in der zweiten Quelle vorlag, nach Mafsgabe der überwiegenden Mehrzahl von Stellen dennoch den doppelten Gottesnamen hergestellt hat. — Die Möglichkeit mufs ferner betont werden, dafs auch an anderen Stellen als zu Ende des v. 23 nicht einfach der vermehrte Text von J[2] vorliegt, der den kürzeren von J[1] in sich schlösse. Es können auch anderwärts verschiedene Lesarten der verschiedenen Texte nebeneinander stehen, es kann auch abwechselnd die Lesart des einen vor der des anderen bevorzugt sein, so dafs nun der Verfolg der Erzählung in einzelnen Punkten nicht mit dem Ausgangspunkt stimmen will. So gern ich die Verfolgung dieser Möglichkeiten Anderen überlasse, weil die Hauptsache jedenfalls gethan ist, so will ich doch nicht versäumen, auf einige Punkte hinzuweisen, die in dergleichen vielleicht ihre Erklärung finden. An doppelte Lesart könnte man etwa denken bei dem störenden נפש חיה in 2, 19. Vielleicht hat es in der kürzeren Fassung im Anfang von v. 19 oder in v. 20 statt der Aufzählung der verschiedenen Thiergattungen gestanden. Ebenso kann die spätere, erweiterte Fassung der Paradiesesgeschichte für den hinzugesetzten Vers c. 3, 15 seinen Doppelgänger v. 8b weislich gestrichen haben, und wir verdankten dann seine Wiedereinführung erst dem Redactor, der die beiden Fassungen vereinigte. Dagegen könnte man versucht sein, aus der zweiten Möglichkeit

das Verhältnifs von 3, 3 zu 2, 17 zu erklären, sowohl den Unterschied in der Benennung des Baumes[1]), als den Zusatz ולא תגעו בו in 3, 3. Der Redactor wäre dann etwa auch hier seinem Verfahren getreu geblieben, der ausführlicheren Gestalt den Vorzug zu geben, und das hätte ausnahmsweise einmal J^1 getroffen. Dafs aber auch hier eine andere Erklärung möglich ist, mufs man zugeben. —

Indessen wird das bezeichnete Verfahren des Redactors nicht überall Stich gehalten haben; es wäre wunderbar, wenn sich bei abweichenden Gestalten der Erzählung nicht ein einziges Mal die Unmöglichkeit herausgestellt hätte, beiden, sei es nebeneinander, sei es ineinander, ihre Stelle zu gönnen. Die höchste Wahrscheinlichkeit spricht deshalb dafür, dafs der Redactor doch auch gelegentlich ein Stück der einen Quelle wird haben entfernen müssen, weil es offenbar der anderen widersprach. Nur ganz besonderen Umständen würden wir es natürlich zu danken haben, wenn es uns gelänge, diese Möglichkeit an einem Beispiel zur Wirklichkeit zu erheben. Das aber ist uns gelungen. In c. 6, 3 haben wir denjenigen Vers entdeckt, der, der ersten Gestalt von J angehörig, in einer späteren durch c. 3, 22 verdrängt worden ist, und wir können jetzt die Frage beantworten, die wir zu Ende der zweiten Untersuchung offen lassen mufsten: bei welcher Gelegenheit und von welcher Hand dieser Vers aus der alten Stelle entfernt und in die jetzige eingesetzt ist. Unser Redactor fand den Vers in J^1 vor und — vermochte ihn durchaus nicht mit 3, 22 zu reimen. Im letzteren Sterblichkeit vorausgesetzt und der Erlangung der Unsterblichkeit vorgebeugt durch Entfernung von dem Lebensbaume. Im ersteren Unsterblichkeit vorausgesetzt und die Sterblichkeit einge-

[1]) Obgleich die Benennung des Baumes als „Baum der Erkenntnifs d. G. u. B.“, so nothwendig sie in 2, 17 war, doch an dieser Stelle auch für J^2 im Hinblick auf 3, 5 ihr Bedenkliches haben mufste.

führt durch einen Gottesspruch, der dem menschlichen Leben feste Schranken bestimmt. Der Vers mufste weichen, und doch konnte ein so gewichtiger Gottesspruch nicht verloren gehen, da er ja einmal gethan war. Es galt nur, ihm seine Stelle anzuweisen, und zwar womöglich in derselben Quelle, so nahe wie möglich der ursprünglichen. Darin folgte zunächst die Stammtafel der Kainiten, die keinen Raum bot. Dann als das nächste Erzählungsstück c. 6, 1. 2. 4, und da schien nach der entscheidenden That, nach v. 2, die richtige Stelle gefunden zu sein. Wie der jahv. Redactor sich den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden an jener Stelle dachte, läfst sich nicht mehr bestimmen: es ergeben sich dafür soviel Möglichkeiten als unzulängliche Deutungen des Abschnittes bisher vorgetragen sind; vermuthlich war er leicht zufrieden. Welche Folgen die Einschiebung des Verses an jener Stelle hatte, ist in der ersten Untersuchung nachgegewiesen und zugleich der Versuch gemacht, den ursprünglichen Text zu ermitteln. Unser Ergebnifs bezüglich der Gottesnamen in der Paradiesesgeschichte besteht auch hier die Probe. C. 6, 3 ist aus J^1 und zeigt darum den Gottesnamen Jahve. Auch hier kann übrigens der Redactor in 3, 22 den Gottesnamen Jahve Elohim aus dem Elohim seiner Vorlage in J^2 und dem Jahve der entsprechenden Stelle in J^1, jetzt c. 6, 3, zusammengesetzt haben. In 6, 3 blieb dennoch der Name nothwendig. —

Man wird zugestehen müssen, dafs so auf Grund der Annahme, dafs J^2 die Paradiesesgeschichte aus J^1 beibehalten hat, eine geradezu überraschende, restlose Uebereinstimmung zwischen den Ergebnissen unserer Untersuchungen über die Ehen der Söhne Gottes und den Lebensbaum einerseits, und denjenigen über die Stammtafeln andererseits gewonnen ist. Wir werden uns nicht leicht bestimmen lassen, diesen grofsen Vortheil, die willkommene gegenseitige Bestätigung des auf ganz verschie-

denen Wegen Gewonnenen, wieder aufzugeben. Jedenfalls bleibt auch dann, wenn c. 5, 29 der Redaction zufiele, die Möglichkeit des Anschlusses der Sethitentafel an die Paradiesesgeschichte bestehen. Aber andererseits, wenn sich dennoch die andere Möglichkeit als wahrscheinlicher erwiese, würde dasjenige, was unsere letzten Auseinandersetzungen über die Paradiesesgeschichte zu Tage gefördert haben, keineswegs preiszugeben sein; vielmehr müſsten wir dann derjenigen Vermuthung über die Entstehung des jetzigen Textes den Vorzug geben, in die sich am meisten davon aufnehmen lieſse. —

So sind wir zum Anfang zurückgekehrt und umspannen von neuem durch c. 6, 1—4 einerseits, c. 2. 3 andererseits einen gröſseren Umfang, dessen Inhalt wir nunmehr allerseits durchsucht und nach Kräften ergründet und geordnet haben. Damit ist ein vorläufiger Abschluſs gegeben, denn wir umfassen jetzt die gesammte erhaltene Urgeschichte der jahvistischen Quellenschrift bis zur Sündfluth hin. Ein grundschriftliches Stück haben wir ebenfalls besprochen, die Sethitentafel in c. 5, aber nur darum, weil sie uns den Weg zu den jahvistischen Stücken gleichen Inhalts bahnen muſste. Was ich zu der Schöpfungsgeschichte derselben Quelle (c. 1—2, 4a) zu bringen habe, bezieht sich nur auf deren Verhältniſs zu der jahvistischen Schöpfungsgeschichte, und das möchte ich erst später mit anderen gleichartigen Fragen erörtern. Ich will deshalb hier einen Augenblick Halt machen, um die Entstehung der Urgeschichte der jahvistischen Quellenschrift von den ersten Anfängen an nach den gewonnenen Ergebnissen übersichtlich darzustellen [1]).

---

[1]) Daſs ich darin rein behauptend mich ausdrücke, geschieht eben um der Uebersichtlichkeit und Kürze willen. Die ausgesprochene Behauptung enthält jedesmal diejenige Vermuthung, die sich mir als die

Die jahvistische Quelle des Hexateuchs enthielt in ihrer ersten Gestalt eine Urgeschichte rein hebräischen Gepräges, alte Stammesüberlieferung, nur mit der der nächststehenden Stämme verwandt, getaucht und gefafst in tiefe und lautere israelitische Gotteserkenntnifs. Sie bestand aus einer Schöpfungsgeschichte, deren Anfang uns nicht erhalten ist, deren Ende von 2, 4b an in die Paradiesesgeschichte verläuft. Die letztere unterschied sich von dem Texte der Genesis vor allen Dingen darin, dafs sie den Lebensbaum nicht enthielt, sondern den ganzen Hergang des Sündenfalls nur mit einem Baume, dem der Erkenntnifs des Guten und Bösen, in Beziehung setzte. Es wird ferner diese Gestalt auch die Ortsbeschreibung des Paradieses, die Paradiesesströme mit allem, was dazu gehört, nicht enthalten haben, und endlich ist die Benennung des Weibes der späteste Bestandtheil der ganzen Geschichte. Dagegen ist ein wesentlicher Bestandtheil abhanden gekommen, der sich, wie durch ein Wunder, anderwärts, in c. 6, 3, erhalten hat. Danach ist in allen Hauptsachen die ursprüngliche Gestalt der Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte wiederherzustellen: . . . . . c. 2, 4b—9 [v. 9 nach Entfernung von עץ החיים und des ו vor dem zweiten עץ]; v. 16—3, 19 [2, 17 unter Veränderung des עץ הדעת טוב ורע in העץ אשר בתוך הגן]; 3, 21; 6, 3; 3, 23. — In dem ganzen Umfang ist, wo der doppelte Gottesname steht, אלהים zu streichen und statt האדם : אדם einzusetzen. An die Paradiesesgeschichte schlofs sich die Geburt und Vorgeschichte Kain's c. 4, 1 [ohne חוה und in etwas anderer Gestalt, sodafs bβ die ausdrückliche Begründung der Namengebung war]; 2bβ [wohl beginnend: ויהי קין]; v. 16b. Dann die Stammtafel der Kainiten

wahrscheinlichste ergeben hat. Ueber den Beweis und den Grad der Wahrscheinlichkeit geben die bisherigen Untersuchungen allen mir möglichen Aufschlufs.

v. 17—24 [mit Aenderungen an verschiedenen Stellen, die ich hier nicht wiederanführe, weil ich keinen Grund sehe, sie mit der Geschichte der jahvistischen Quellenschrift als solcher in Verbindung zu bringen]. An diese Stammtafel kann sich im weiteren Verlaufe eine Sündfluthgeschichte nicht angeschlossen haben. Dagegen wird unmittelbar gefolgt sein die Geschichte von den Ehen der Söhne Gottes und der Entstehung der Nephilim c. 6, 1. 2 und 4 [unter Wiederherstellung des ursprünglichen Textes von v. 4].

Diese Gestalt der Urgeschichte erfuhr eine durchgreifende Neubearbeitung und Umgestaltung, aus der eine selbständige zweite Ausgabe derselben hervorging. Sämmtliche Abweichungen dieser zweiten Ausgabe, die sich feststellen lassen, verrathen dasselbe Bestreben, dem erweiterten, zu weltgeschichtlichem Ueberblick gediehenen Gesichtskreise des israelitischen Volkes Rechnung zu tragen. Sie sind geschöpft aus dem Brunnen der Sagen Vorderasiens, vornehmlich des Euphrat- und Tigrislandes, und gipfeln in dem Bericht von der Sündfluth und der Neubildung des Menschengeschlechtes aus den in ihr erhaltenen Personen. Diese zweite Ausgabe der Urgeschichte in der jahvistischen Quellenschrift hat folgende Gestalt gehabt : . . . . . c. 2, 4b—3, 19 wesentlich dem jetzigen Text entsprechend; 3, 21. 22. 24. Dies alles mit dem Gottesnamen אלהים, sodafs zur Herstellung des Textes dieser zweiten Ausgabe das יהוה überall zu streichen ist. Auch hierin wird überall האדם gestanden haben. Es war somit hinzugesetzt die geographische Ausführung zu Eden (2, 10—14) mit der aufgreifenden Klammer (v. 15); sodann der Baum des Lebens mit allen Folgerungen aus ihm, wie sie in 2, 9. 17, der Ersetzung von 6, 3 durch 3, 22 und 3, 23 durch 3, 24 vorliegen. — Dann folgte die Sethitenstammtafel : 4, 25 [unter Streichung des עוד und des Schlusses von אחר an]; 26 . . . . 5, 22a α. 24 in ursprünglicher Gestalt und mit dem Gottesnamen יהוה . . . . 5, 29 . . . . Die Sethiten-

tafel war zehngliedrig gestaltet durch Verdoppelung der zwei ersten Namen und Anschlufs Noach's an Lemekh; Chanokh wird bereits in die siebente Stelle versetzt sein; die Namen erfuhren wahrscheinlich, etwa mit Ausnahme Qenan's, keine Aenderung. Von den Eigenthümlichkeiten der Kainitentafel mufsten die schlagendsten wegfallen: 4, 19—22, weil Lemekh nun nicht mehr zwei Weiber und drei Söhne hatte, v. 23 f., und was von v. 22 in seiner ersten Gestalt dazu gehört, schon weil die Worte Lemekh's an seine zwei Weiber gerichtet sind. An deren Stelle traten die Worte Lemekh's in 5, 29. Für die früher auf Chanokh bezügliche Bemerkung (4, 17 b) trat an seiner neuen Stelle ein neuer, die Sündfluth vorbereitender Bericht über ihn ein. Die Bemerkung über Kain's Beruf (4, 2 bβ) ist nicht mehr zu verfolgen; vielleicht trat an ihre Stelle die religionsgeschichtliche Nachricht zu Enosch (4, 26 b). Die Namenerklärung Kain's wurde durch eine parallele bei Seth ersetzt. Ob die Stammtafel aufser jenen Berichten zum dritten, siebenten (und im ferneren Verlaufe, zehnten) Namen noch weitere, etwa die Sündfluth vorbereitende Zugaben enthielt, läfst sich nicht ermitteln; die Annahme ist nicht nothwendig. Den Bericht über Söhne Gottes und Nephilim liefs die zweite Ausgabe weg.

Neben ihr aber blieb die erste Ausgabe erhalten; beide lagen später einem derselben Schule angehörenden Schriftsteller vor. Ihm schien es, dafs die beiden Ausgaben sich zu einem Theile deckten, zum andern ergänzten; ja auch die sich deckenden Theile schienen noch eine Ergänzung aus der anderen Gestalt zu vertragen. So setzte er denn in der Paradiesesgeschichte den einen Gottesnamen zum andern, 3, 23 neben 3, 24 und ergänzte wohl auch anderwärts, wo wir dem nicht nachgehen können. So schien ihm die Geschichte von den Söhnen Gottes und den Nephilim auch der Erhaltung

würdig, nachdem er ihr durch Einfügung des erübrigten Verses 6, 3 = 3, 22 der ersten Ausgabe eine Richtung auf die in diesem Zusammenhang sich steigernde Verderbnifs aller Verhältnisse gegeben hatte. Nur eine bedenkliche Lücke blieb : der Ausgleich zwischen Kain und Seth und ihren beiderseitigen Nachkommen, anders gefafst, die Erklärung, warum Kain mit allen seinen Nachkommen, die in der Sündfluth umkamen, verworfen war. Die zweite Ausgabe des Buches sagte das nicht, da sie von Kain nichts enthielt. Der Redactor mochte annehmen, dafs sie es vorzog, von dem verworfenen Geschlechte, das ihr wohl bekannt war, ganz zu schweigen. Der Grund der Verwerfung aber ergab sich durch Schlüsse und Ahnung, und so wurde der dritte Bruder und Kain's Brudermord und Verfluchung geschaffen und vor der Kainitentafel eingerückt. Eine kleine Erweiterung von v. 25 wies in handgreiflichster Deutlichkeit auf diese Geschichte und den dadurch gefundenen Ausgleich hin.

Noch später fällt die Einsetzung des Namens חוה in 4, 1 und dem entsprechend die Einschiebung von 3, 20. Die nachgewiesenen Veränderungen innerhalb der Kainitentafel gehören der Text-, nicht der Quellengeschichte an.

Von der so geschaffenen dritten Ausgabe der jahvistischen Urgeschichte bis zur Sündfluth fiel der gröfste Theil der Sethitengenealogie — vielleicht allerdings nur Namen enthaltend — bei der Gestaltung der Genesis weg; im Uebrigen liegt jene Ausgabe uns im masoretischen Texte, mit der Grundschrift vereinigt, vor.

VIII.

Die Sündfluthgeschichte.

An dem folgenden Stück, der Sündfluthgeschichte, hat die Quellenscheidung ein unanfechtbares Meisterstück längst geleistet. Seit Hupfeld's und Schrader's Arbeiten ist hier die Hauptsache gethan. Sicher und überzeugend sind zwei fast vollständige Erzählungen, die der Grundschrift und die des Jahvisten, nach unseren Untersuchungen J^2, von einander abgelöst. In allen Hauptsachen hat sich jenes Ergebnifs bis heute bewährt, und es ist kein geringer Beweis für seine Richtigkeit, dafs es die einschneidende Prüfung eines Nöldeke, Dillmann, Wellhausen fast unversehrt überstanden hat. Kann es sich danach hier nur um verhältnifsmäfsig nebensächliche Dinge handeln, so erscheint es vielleicht manchem überflüssig, dafs ich eine besondere Untersuchung dafür angesetzt habe, statt die Einzelheiten, soweit nöthig, bei Gelegenheit zu behandeln. So dachte ich anfangs selbst. Aber nicht nur häufte sich bei näherem Zusehen die Menge jener Einzelheiten zu sehr, um solches zu gestatten : es trat noch ein anderer Grund hinzu. Man hat sich hier bisher gerade angesichts der schönen Ergebnisse gar zu sehr bei der blofsen Quellen-Scheidung beruhigt, zu wenig dagegen sich der Herstellung der Quellen angenommen. Die Thätigkeit des R bei der Entstehung der jetzigen Sündfluthgeschichte

ist noch nicht scharf genug ins Auge gefafst, und unter diesem Mangel mufs die Anschauung von dem Verhältnifs der Quellen zu einander natürlich leiden. Diese Lücke will die folgende Untersuchung nach Kräften auszufüllen suchen, natürlich unter gewissenhafter Benutzung dessen, was bisher dafür geleistet ist, und sorgfältiger Schlichtung der bisher bestehenden Meinungsverschiedenheiten. Haben wir dann in allen Stücken ein eigenes Ergebnifs über die Sündfluthgeschichte gewonnen, so wird dadurch auch die fernere Arbeit, die Untersuchung des Anschlusses nach rückwärts und vorwärts, wesentlich erleichtert sein.

Wir treten sofort an den Text der Geschichte heran. C. 6, 5—8 wird mit Recht einstimmig J zugeschrieben. Nur in v. 7 hat schon Tuch Anklänge an die Redeweise der Grundschrift gefunden, und auch Dillmann und Wellhausen machen darauf aufmerksam. Aber während der letztere den Redactor dafür verantwortlich macht[1]), scheint Dillmann diese Anklänge an die Ausdrucksweise der Grundschrift dem Jahvisten selbst beizumessen[2]), und das könnte dann für die spätere Abfassung von J angeführt werden. Deshalb ist die Frage, ob wir es hier mit dem ursprünglichen Wortlaut des J zu thun haben, nicht ganz bedeutungslos. Ich will versuchen, sie mit allen bei ihrer Verfolgung entstehenden weiteren Fragen zu beantworten. Dem J fremd ist zunächst das בראתי[3]), sodann die Auf-

---

[1]) Allerdings sehr lakonisch (Jahrbb. f. d. Theol. 1876, S. 394 Anm.): „Allerlei wird hiervon noch dem Redactor zuzuschreiben sein, besonders in v. 7. 10b. 12a, auch Theile von v. 23, vgl. 6, 7.“ Es ist zu beklagen, dafs W. hier wie anderwärts durch übergrofse Kürze manches im Unklaren gelassen hat.

[2]) Ich folgere dies aus der Bemerkung zu 7, 23 (2. Aufl. S. 137): „Das Ergebnifs der Fluth nach C (gleichlautend mit v. 21 f.) wie מחה, אדמה, יקום und die Aufzählung der Thiere (6, 7) beweist.“

[3]) Auch von Giesebrecht (Stade'sche Zeitschrift I, S. 189) dem Hexateuchredactor zugeschrieben.

zählung der Thiere als Vieh, Kriechthiere und Vögel des Himmels. Das Wort ברא ist hier um so auffälliger, als in v. 6 und zu Ende von v. 7 das jahvistische עשׂה sich in nächster Nähe findet. Die Aufzählung מאדם bis השׁמים findet sich genau so nur in 7, 23, ebenfalls in jahvistischem Zusammenhang; aber ganz ähnlich 8, 17. 6, 20, etwas ausführlicher und mit stets neuen Abweichungen in 7, 14. 21. 8, 19, sämmtlich der Grundschrift angehörig. Danach schon wird die Aufzählung in 6, 7 wie in 7, 23 J abzusprechen sein. Durchschlagend aber ist, dafs diese Aufzählung nach Sinn und Form sich an das Vorhergehende gar nicht anschliefst. Wie schön giebt Gesenius die Erklärung der Formel [1]) מן־ועד : „Hac formula autem saepe utuntur, ubi universum rei ambitum, omnesque sine discrimine res, quae sub aliquo genere comprehenduntur, indicare volunt", aber wie seltsam nimmt sich als erste Belegstelle Gen. 6, 7, wörtlich angeführt, aus! Dillmann sagt zu dem Verse: „Er beschliefst also Vertilgung aller Erdenbewohner vom Menschen bis zum Thiere." — Im Text steht: „den Menschen, den ich geschaffen habe, vom Menschen bis zum Thier", und das ist unmöglich, weil eben jene Erklärung von Gesenius richtig ist und die Thiere doch nicht in den Umfang des Begriffes „Mensch" gehören. Ein Bewufstsein dieser Schwierigkeit finde ich unter den vielen Uebersetzungen und Auslegungen, die mir vorliegen, nur bei Bunsen [2]), wo im Texte vor „von dem Menschen" drei Punkte stehen, in der Anmerkung erklärt: „vor diesen Worten mufs man ergänzen: alles Lebendige. Aehnlich 7, 23." Dafs diese Ergänzung keine selbstverständliche ist, vielmehr eine wirkliche Lücke besteht, sollen wohl die Punkte im Text andeuten; aber selbst mit Ein-

---

[1]) Thes. t. II, p. 804.

[2]) Nicht bei de Wette, Zunz, Züricher Bibel, Dathe, Böhmer, Schrader u. s. w.

setzung jener Worte ist der Schade noch nicht gut gemacht. Denn „alles Lebendige“ bliebe schlichte Apposition zu האדם und damit Inhaltsangabe von „der Mensch“, was es nicht sein kann. Anders freilich in 7, 23, wo sich die Aufzählung an „jegliches Wesen (יקום), welches auf dem Erdboden ist“, ganz regelrecht anschliefst. Man könnte nun annehmen, dafs die Aufzählung selbst doch ursprünglich sei, nur statt האדם jenes כל־היקום aus 7, 23 hergestellt werden müfste. Dann liefse sich aus 7, 4, wo sich dieselbe Bezeichnung findet, עשיתי statt בראתי einsetzen, und wir hätten — immer die Aufzählungsformel nach 7, 23 als jahvistisch zugestanden — einen ganz untadelig jahvistischen Satz: אמחה את־כל־היקום אשׁר עשׂיתי מעל־פני האדמה מאדם עד וגו׳. Aber dem treten schwere Bedenken in den Weg. Warum hätte dann R עשׂיתי in בראתי verändert, während er es sonst in diesem Zusammenhang stehen liefs? Unmöglich aber konnte er aus כל־היקום ein האדם machen, das zwar sehr gut zu dem Vorhergehenden, aber um so schlechter zu der folgenden Aufzählung und zu dem כל־בשׂר der Grundschrift in 6, 12. 13 (vgl. 6, 17. 18. 7, 21) pafst. Und höchst unwahrscheinlich, dafs der Jahvist, nachdem er eben von der Verderbnifs blofs des Menschen gesprochen und gesagt, dafs es Jahve reuete, ihn gemacht zu haben, nun Jahve selbst ganz unvermittelt die Vernichtung und diese Reue über alle Wesen sollte aussprechen lassen. Da durch alle diese Erwägungen das האדם vollkommen sichergestellt ist; da sich damit die Aufzählung מאדם וגו׳ durchaus nicht verträgt; da sich durch nichts wahrscheinlich machen läfst, dafs das אשׁר בראתי an die Stelle eines anderen Wortlauts getreten sei: so sind diese beiden Absätze einfach als redactioneller Einschub zu streichen. Am Ende wird dann עשׂיתים aus ursprünglichem עשׂיתיו gemacht sein; doch wäre auch ersteres mit Beziehung auf האדם möglich. So ergiebt sich mit Wahrscheinlichkeit als ursprünglicher Wortlaut des Jahvisten:

·אֶמְחֶה אֶת־הָאָדָם מֵעַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה כִּי נִחַמְתִּי כִּי עֲשִׂיתִיו (ם?) Die Fassung wäre sehr kurz aber ausreichend; daſs R irgend etwas weggelassen hätte, brauchte nicht angenommen zu werden. Dieser Text widerspräche keineswegs den Stellen 7, 4. 23. Nur der Mensch ist nach dem Jahvisten verderbt (vgl. 8, 21), so trifft auch ihn allein Gottes Strafrathschluſs, wie er in 6, 7 ausgesprochen ist. Der Untergang der Thiere ist also weder Bestrafung ihrer eigenen Schuld, wie in der Grundschrift, noch gilt er dem Verf. als Mitverbüſsung der menschlichen Sünden (so Knobel-Dillmann zu 6, 7); sondern er ist bloſses Accidens, durch die Art der Strafvollstreckung bedingt. Darum konnte er bei Gelegenheit des Urtheils nicht erwähnt werden, muſste es aber in 7, 4, der die Einführung der Thiere in die Arche begründen soll, und nicht weniger in 7, 23, wo es sich um das schlieſsliche Ergebniſs handelt [1]). So zeigt sich auch hier weit deutlicher als im vorliegenden Wortlaut, wie sehr J alles auf den Menschen allein zuspitzt.

Nun bedarf aber das Verfahren des Redactors noch der Erklärung. Warum und woher diese Zusätze? Für die Aufzählung ist die erstere Frage leicht beantwortet. Die Grundschrift läſst Gott sogleich bemerken, daſs „alles Fleisch“ seinen Wandel verderbt hat (v. 12) und danach lautet auch die Ankündigung an Noah (v. 13). Das steht im Widerspruch mit v. 5—7, wo nur die Menschen getadelt werden. Getreu seinem sonstigen Lieblingsverfahren ändert nun R an J nichts, er füllt nur auf, indem er das Vernichtungsurtheil durch die angehängte Aufzählung auf alle Lebewesen ausdehnt. In Folge dessen muſs nun auch die Reue Jahve's zu Ende des Verses auf diesen ganzen Umfang bezogen werden, und durch einfachen Rückschluſs ist

---

[1]) In dem aus J nicht erhaltenen Auftrag zum Bau der Arche kann je nach der Fassung sowohl von האדם als von כל־היקום die Rede gewesen sein.

so das sittliche Verderben aller Lebewesen, nicht nur des Menschen, bezeugt, die Uebereinstimmung mit der Grundschrift hergestellt. Nicht so klar liegt die Sache bei dem אשר ב'; seine Nothwendigkeit ist durchaus nicht einzusehen. Daraus schliefse ich, dafs es nicht von R geschaffen, sondern fertig irgendwo vorgefunden wurde, und weiter, dafs dann R auch die Aufzählung der Thiere nicht frei nach den Mustern der Grundschrift gebildet, sondern mit jenen Worten aus irgend welcher bestimmten Stelle derselben herausgehoben und hierher verpflanzt hat. Habe ich richtig geschlossen, so mufs der Bestand der Grundschrift irgendwo verkürzt sein, und es fragt sich, ob die Stelle noch zu ermitteln und herzustellen ist. In der That ist nun gerade diejenige Stelle des grundschriftlichen Berichtes, die der unsrigen am genauesten entspricht, die erste Aeufserung Gottes über das sündliche Verderben in 6, 13, nicht frei von schwerem Bedenken. Da heifst es: והנני משחיתם את־הארץ. „Man erwartet etwa מעל הארץ“, bemerkt Olshausen dazu, und schon die meisten alten Uebersetzungen halfen sich in ähnlicher Weise[1]); doch tritt LXX mit ihrem *αυτους και την γην* entschieden für die Unversehrtheit des Textes ein. Aber ursprünglich kann dieses „mit der Erde“ nicht sein, denn sie ist nicht vernichtet worden, wie alles Fleisch[2]). Wenn Knobel-Dillmann bemerken: „es ist an die Erdoberfläche z. B. Pflanzenwelt, Ortschaften, Bauwerke u. s. w. zu denken“, so ist von einer Vernichtung, starker Beschädigung und demzufolge einer Erneuerung der ersteren nicht das Geringste erwähnt, und die Vernichtung der letzteren trifft

---

[1]) Während die samaritanische Uebersetzung מן giebt, liest der sam. Text mit dem mas. את.

[2]) Ganz anders J in 8, 21, wo die Verfluchung der Erde und die Tödtung der Lebewesen sauber auseinandergehalten werden. Dort wird der Fluch über die Erde eben in der Vernichtung aller ihrer Lebewesen bestehen, während sie selbst nicht vernichtet wird.

die Erde nicht einmal in ihrer Oberfläche. Dafs dies alles aber entfernt nicht genügen würde, die Aussage zu rechtfertigen, ist sonnenklar. Da nun überdies der Ausdruck an dieser Stelle auffallend knapp ist, so liegt die Annahme gewifs nahe, dafs er eine Kürzung und etwa in Folge davon eine Beschädigung erlitten hat. Wie, wenn er gerade durch Entnahme des Stoffes gekürzt wäre, den wir in v. 7 als Zusatz des Redactors streichen mufsten? Wir setzen versuchsweise die Aufzählung aus v. 7 hinter dem allgemeinen Object, dem Suffix in משחיתם = „alles Fleisch" in den Text ein[1]). Das אשר בראתי wird hinter מאדם gestanden haben, von wo es dann der Redactor in v. 7 ganz richtig hinter das erste האדם verpflanzt hat. Soweit wäre gewifs der Sinn sehr gut und entspräche durchaus grundschriftlicher Redeweise. Aber damit ist freilich das את־הארץ noch nicht erklärt, und ich mufs gestehen, dafs ich die Erklärung dafür in einleuchtender Weise mit der soeben dargelegten Annahme nicht unmittelbar zu verbinden weifs. Folgendes aber möchte ich vermuthen. Das משחיתם wird zweimal zu lesen sein; einmal gleich nach והנני mit der jetzigen Vocalisation, und einmal unmittelbar vor את־הארץ als מַשְׁחִיתִם. Vor dem letzteren ist dann mindestens ein כי verloren gegangen, wahrscheinlich auch noch das Subject, הֵם oder הִנָּם, und nun der ganze Zusammenhang zu übersetzen: „und siehe ich will sie verderben, von dem Menschen, den ich geschaffen habe, bis zu dem Vieh, bis zum Gewürm und bis zu den Vögeln des Himmels, weil sie die Erde verderben." So entsteht durch die Ausbeutung des Wortes „verderben" ein besonders schöner Sinn. Alles Fleisch hat seinen Weg verdorben; damit hat es die Erde verdorben[2]): so will

---

[1]) Vgl. עוף השמים auch in der Grundschrift 1, 30. 9, 2, . . . מן ועד vgl. Ex. 12, 12.

[2]) והשחת הא׳ v. 11 und noch schärfer v. 12 mit der Begründung durch dasselbe Thatwort.

Gott alles Fleisch verderben." Nun nahm der Redactor jene ausführliche Aufzählung heraus, um gleich bei der ersten Ankündigung in v. 7 keinen Zweifel über den Umfang des Gerichts zu lassen, und so entstand der Text: והנני משחיתם כי [הם] משחיתם את־הארץ. Leicht erklärt sich, daſs dabei das Auge von dem ersten משחיתם auf das zweite übersprang, und der mas. Text ist fertig.

Wer die Verpflanzung jener Aufzählung von v. 13 nach v. 7 nicht für wahrscheinlich hält, mag diese letzte Vermuthung allein in Erwägung ziehen und den zuletzt gegebenen Text, der mir erst durch Eingriff des Redactors entstanden ist, als den ursprünglichen der Grundschrift betrachten. Mir scheint dieser Herstellungsversuch viel leichter als der gegenwärtige Text und das von Olshausen erwartete, von Stade[1]) aufgenommene מעל.

Zum Texte der Grundschrift bis zu Ende des Capitels weiſs ich nichts neues zu bieten; doch will ich nicht unterlassen, einige Verbesserungsvorschläge zu berühren, die bereits, zum Theil an wenig zugänglichen Stellen, gemacht sind. Zu v. 14 giebt de Lagarde (Onom. sacr. II S. 95) die Verbesserung קִנִּים קִנִּים, die Olsh. (a. a. O. S. 381) billigt. Eine willkommene Unterstützung derselben bietet Siegfried (Miscellanea, Hilgenf. Zeitschr. XXVI, 2. S. 238) durch die Anführung aus Philo's quaest. in Genes. II, 3: „loculos loculos (nidos nidos) facies arcam." Der Vorschlag hat in der That viel für sich. — Zu v. 17 bemerkt Olshausen, unter Verweisung auf 7, 6, daſs מים wohl nicht so eng mit המבול hätte verbunden werden sollen, wie durch die Accentuation geschehen. Gewiſs sehr richtig. Auf Reuſs' Annahme, daſs dies מים hier und 7, 6 spätere Erklärung sei, komme ich zu c. 7, 7 (S. 259 f.) zurück. Endlich erinnere ich an die von Wellhausen[2]) gebotene Ver-

---

[1]) Gesch. des Volkes Israel S. 24.

[2]) Gesch. Israels I, S. 335 Anm.

besserung von v. 16, die Dillmann in der 2. Aufl. nicht berücksichtigt. Er stellt ואל־אמה תכלנה an's Ende des Verses, gewinnt dadurch eine bessere Beziehung, nämlich auf die ganze Arche, und besseren Zusammenhang des Uebrigen.

Ich setze nach der Lücke wieder mit dem Jahvisten bei 7, 1 ein: „Gehe in die Arche, du und dein ganzes Haus, denn dich habe ich erkannt als gerecht vor meinem Angesichte unter diesem Geschlechte.“ So der Befehl Jahve's an Noah. Das könnte aussehen, als sollte er unverzüglich eintreten; aber die folgenden Verse belehren uns eines besseren. Er soll die Thiere alle mitnehmen, und als Frist diesen Auftrag auszurichten werden ihm in v. 4 sieben Tage gegeben, ehe die Fluth hereinbricht. So ist das „Gehe hinein“ in v. 1 dem Sinne nach ein „Für dich ist die Arche bestimmt“ [1]), wie auch die Begründung zeigt,

[1]) Vielleicht verrieth bei J der Befehl zum Bau der Arche noch nichts von ihrem Zwecke, sondern verlangte von Noah zunächst blinden Gehorsam. Nicht nur würde das sehr gut zur Paradiesesgeschichte stimmen: auch der erhaltene Text scheint dafür zu sprechen. Für den Leser bedurfte es der Mittheilung an Noah nicht, da er in 6, 7 das Nöthige aus Gottes Selbstgespräch erfahren hatte. Noah aber erhält in 7, 4 vollkommen genügende Aufklärung, die keine frühere voraussetzt. Bei einem Erzähler, wie J es ist, wird eine solche damit sehr unwahrscheinlich. Ferner vergleiche man das „Noah fand Gnade in den Augen Jahve's“ (c. 6, 8) mit dem „denn dich habe ich gerecht erfunden vor meinem Angesichte in diesem Geschlechte.“ Die letztere Aussage ist viel stärker und fällt fast auf nach der ersten, in der es sich bloſs um unverdientes Wohlgefallen zu handeln scheint. Da sicher zwischen beiden ein Handeln Noah's nach Gottes Befehl erzählt war, so liegt die Vermuthung sehr nahe, daſs eben darin die Gerechtigkeit Noah's von Gott erprobt und erkannt ist. Auch dafür böte blinder Gehorsam beim Bau der Arche die einfachste Möglichkeit. — Ein Gegenstück endlich fände diese Annahme in der keilschriftlichen Fassung an der Verwunderung des Hasisadra, die freilich auch zum besten Theile in den Lücken steht (vgl. Schrader, Keilinschr. u. d. A. T. 2. Aufl. S. 61 von Haupt). — Daſs immerhin für

und erst durch die Frist wird die Zeit der wirklichen Ausführung bezeichnet. V. 5: „Und es that Noah nach allem, was ihm Jahve geboten hatte“, bezieht sich auf v. 2. 3 zurück und läfst den Eintritt selbst noch übrig. Bis dahin giebt nur v. 3a zu Bedenken Anlafs. Nicht nur ist זכר ונקבה nicht jahvistisch, am wenigsten unmittelbar nach v. 2; auch die Zahlbestimmung widerspricht dem vorhergehenden Verse. „Auch von den Vögeln des Himmels je sieben männliche und weibliche.“ Dillmann setzt hinzu: „nämlich von den reinen Arten, wie der Zusammenhang und 8, 20 lehren.“ Aber nach 3a sind es eben 7 Paare von allen Vögeln, und das ist gegen v. 2. Dafs nicht nur reine Vögel in der Arche waren, lehrt der Rabe 8, 7 (vgl. Lev. 11, 15. Deut. 14, 14)[1]). Darum ist nicht nur, wie Schrader thut, זכר ונ' R zuzuweisen, sondern 3a in seinem ganzen Umfang. Nur scheinbar wird dadurch die Aufzählung unvollständig, in Wirklichkeit vollständiger. Bedeutet nämlich בהמה, wie man anzunehmen pflegt, höchstens sämmtliche vierfüfsigen Thiere, so fehlen neben den Vögeln mindestens noch die Kriechthiere. Bedeutet es nur die vierfüfsigen Nutzthiere, so fehlt noch mehr, und man mag in 2, 20 sich überzeugen, wie J zu Vieh und Vögeln noch כל־חית השדה setzt. Somit reichen selbst die Zusätze der LXX dann nicht aus. In Wirklichkeit aber bedeutet בהמה in v. 2 alle Thiere insgesammt, das Vieh im Unterschied vom Menschen, wie sehr häufig (z. B. Ex. 8, 13f. 9, 9. 22. 25. Jer. 32, 43. 33, 10. 12. 36, 29. Ps. 36, 7), und so genügt J das כל הבהמה in v. 2, nachdem eben von den menschlichen Bewohnern der Arche gesprochen ist. Zur Vorbereitung auf 8, 7 ff. 20 bedurfte

---

diese Annahme nur Wahrscheinlichkeit, nicht Nothwendigkeit spricht, brauche ich kaum hervorzuheben.

[1]) Die Zusätze bei Sam. (Text und Uebers.) und Syr., sowie die umfassenderen bei LXX sind durch das Bedürfnifs hervorgerufen.

es der besonderen Erwähnung der Vögel nicht. Weil er anderer Meinung war, schob R v. 3a — in dem ihm geläufigen grundschriftlichen Stil gehalten — ein. In 8, 20 sind nur בהמה und עוף genannt, weil nur sie für die Opfer in Betracht kommen; vielleicht liefs R es darum bei den Vögeln bewenden. Man streiche also 3a ganz und lasse auf 2 sofort 3b folgen. Im Uebrigen ist bis v. 5 der Text in vollster Ordnung.

Aber nun ist nicht, wie man ausnahmslos bisher gethan, mit v. 7 fortzufahren, sondern erst mufs die Frist um sein, und der vorhergesagte Ausbruch der Fluth Noah zum Eintritt in die Arche drängen. Deshalb ist die richtige Folge bei J v. 5. 10. 7; R hat eben einfach die sich genau entsprechenden Verse 10 und 6 mit einander vertauscht, weil die Zeitangabe der Grundschrift den Vortritt sicherte. Für die zweite Stelle blieb immer noch die Wiederholung der Zeitangabe in v. 11 übrig. So kommt es, dafs nun die Grundschrift den Eintritt Noah's nach J, und J nach der Grundschrift einleitet. — V. 10 sagt: „Und nach den sieben Tagen da kamen die Gewässer der Sündfluth über die Erde.“ Daran erst schliefst sich gut an v. 7: „Und Noah u. s. w. gingen in die Arche vor den Gewässern der Sündfluth“; denn erst wenn diese da sind, können sie ihnen weichen. In diesem Verse ist sicher die genaue Aufzählung von Noah's Begleitern von dem Redactor nach 6, 18. 8, 18 eingesetzt und dafür das schlichte וכל־ביתו nach 7, 1 herzustellen[1]). Dagegen wird 7b und 10b von Wellhausen (a. a. O.) sehr mit Unrecht angezweifelt. Es kann sich da nur um das Wort מבול handeln, wenn Wellhausen auch anderwärts (Geschichte Israels S. 319 Anm.) darauf kein Gewicht zu legen scheint. Das

---

[1]) So Dillmann (auch wohl Wellhausen, vgl. oben S. 249 Anm. 1). Damit fällt der Grund, um deswillen Nöldeke (S. 12) den Vers R zuweist; er ist bei J nothwendig.

Wort ist deutlich der fertig geprägte Ausdruck für diese einzigartige Fluth, dem das deutsche Sintfluth (Sündfluth) dem Sprachbewufstsein nach vollkommen entspricht[1]. Damit gehört es so nothwendig zu unserer Erzählung wie das andere תבה, das sich auch in beiden Quellen findet. Das Alter der letzteren thut dazu gar nichts : ist die Grundschrift älter, so hat eben sie das Wort zuerst gehabt und J es vielleicht daraus entlehnt; ist J älter, so steht die Sache umgekehrt. Stöfst sich Wellh. etwa daran, dafs es bei J nur 7, 7. 10 vorkommt[2], während in 7, 4. 12 nur von Regen und sonst vom Wasser ganz allgemein die Rede ist? Jene Stellen sind eben die einzigen, wo der Berichterstatter selbst von der Sündfluth als solcher, als Gesammterscheinung spricht. Im weiteren Verfolg redet er stets nur von den einzelnen Erscheinungen und Wirkungen des „Wassers", und Jahve nimmt bei ihm folgerichtig den später geprägten Kunstausdruck nicht in den Mund, während in der Grundschrift 6, 17 Gott natürlich sofort von הַמַּבּוּל spricht, d. h. den Kunstausdruck schafft, aber auch zugleich die belehrende Erklärung מים על־הארץ hinzufügt, die nun in der grundschriftlichen Erzählung stehendes Beiwort wird[3]. In dem letzteren liegt der

[1]) So auch in Ps. 29, 10, der einzigen Stelle aufserhalb der Geschichte selbst; wohl nicht für „Gewitterfluth". Vgl. zu dem Worte מבול Dillmann (2. Aufl. S. 133), Del. „Wo lag das Par." (S. 156), Haupt bei Schrader (a. a. O. S. 66 Anm. 3). Die Entscheidung, ob das Wort ursprünglich hebräische Bildung ist oder Anpassung eines Fremdwortes, läfst sich auf rein sprachlichem Wege nicht geben : sie wird davon abhängen, ob man die Geschichte für hebr. Besitz oder Lehngut hält. An sich hat die Umbildung eines ass.-babyl. abûbu in mabbûl kaum etwas Unwahrscheinliches.

[2]) Ueber v. 17 s. unten.

[3]) Reufs (La Bible III, 1. S. 322 f.) will freilich in 6, 17 und 7, 6 das מים streichen : „Il nous semble peu probable que l'auteur lui-même ait voulu donner cette explication." Aber dafs „Wasser" allein zur Erklärung des Wortes מבול eingesetzt sei, kann ich nicht

eigentliche Unterschied der beiden Quellen, wie auch Dillmann hervorhebt. J sagt מֵי הַמַּבּוּל, die Grundschrift aber הַמַּבּוּל מַיִם עַל־הָאָרֶץ. Die einzige Ausnahme davon ist c. 9, 11. Aber dafs Gott selbst nicht zum zweiten Male Noah die Erklärung des Wortes giebt, liegt in der Natur der Sache; deshalb ist das מי המבול dort kein willkürlicher Wechsel des Ausdrucks. — Nach alledem mufs ich, eben um dieses Unterschiedes und zugleich um der Knappheit des Ausdrucks willen 10b und 7b für unversehrte Bestandtheile von J halten.

Dagegen sind v. 8, 9 mit Schrader, Nöldeke (Wellh.) in ihrem ganzen Umfang R zuzuschreiben. Es geht durchaus nicht an, dafs man sie der Hauptsache nach J zutheilt und R nur eingreifen läfst, wie Dillmann will[1]). Bei J hat Jahve dem Noah befohlen, die und die Thiere an sich zu nehmen, d. h. in die Arche zu bringen (v. 2). Das thut Noah innerhalb der siebentägigen Frist und hat vor ihrem Ablauf alles vollendet (v. 5), sodafs er nun beim Hereinbrechen der Fluth (v. 10) selbst hineingehen kann (v. 7). Danach kann unmöglich mehr von dem Einzug der Thiere zu Noah in die Arche die Rede gewesen sein, in keiner Gestalt. Die einzige Stelle dafür wäre hinter v. 5; aber es wäre schwer zu begreifen, warum R es da

---

glauben. Mir gehört על הארץ in der Grundschrift zu מים und ist so das ganze „Wasser über die Erde“ Erklärung. Die aber, in ihrer feierlichen Haltung, ist dann sicher vom Verf. selbst gegeben.

[1]) So auch Reufs (a. a. O.), der die Verse 6—9 in ihrem ganzen Umfang, also auch v. 7, der Grundschrift zuweist, und nur in v. 8 R in der Weise eingreifen läfst, dafs der ursprüngliche Wortlaut sogleich vom ersten Worte des Verses auf den zweiten Halbvers überspringt. Vgl. zur Widerlegung das gegen Wellh. und Dillmann Bemerkte. Stade (Gesch. des Volkes Israel, S. 25) weist durch verschiedenen Druck v. 8 J, v. 9 der Grundschrift zu. Das wäre den Merkmalen nach möglich, geht aber nicht an, weil v. 9 in der Grundschrift an v. 15 f. in allen Stücken seinen Doppelgänger hat, v. 8 bei J keine Stelle findet. Siehe die weiteren Ausführungen.

weggenommen hätte, besonders schwer, wenn man v. 6 richtig durch v. 10 ersetzt und so von v. 1—7 einen geschlossenen jahvistischen Zusammenhang findet. Dazu verrathen die Verse jahvistische Art blofs in der Unterscheidung reiner und unreiner Thiere; aber selbst deren Ausdruck zeigt eine Abweichung (איננה für לא), und irgend welche Folge ist ihr nicht gegeben. Alles Uebrige ist grundschriftlich. So die Aufzählung der Thierarten (רמש על־האדמה vgl. ähnlich 1, 25. 6, 20); „zu je zweien" (v. 15); „sie kamen zu Noah in die Arche" (6, 20. 7, 15); „männlich und weiblich"; endlich der ganze Satz 9 b mit dem Gottesnamen (16 a). Da aber dies alles in der Grundschrift v. 14—16 a zu lesen ist, an seiner Stelle und in besserer Form, so ist das Stück auch nicht grundschriftlich, sondern einfach von R nach der Grundschrift geschaffen. Die Thiere sind in v. 5 nach den Aussagen des J in die Arche gebracht worden; um zu bezeugen, dafs dennoch die Grundschrift recht berichtet, hängt nun R an den Eintritt Noah's in die Arche noch einmal die Aussage nach der Grundschrift an, genau so wie sich v. 14 an 13 anschliefst. Dafs die reinen und unreinen Thiere unterschieden werden, ist eine Nachgiebigkeit gegen J, die keinerlei üble Folgen hat; auch in der Arche der Grundschrift müssen ja beide gewesen sein.

Somit folgt in J auf v. 7 unmittelbar v. 16 b, und der ganze Zusammenhang von 7, 1 an setzt sich zusammen: 7, 1. 2. 3 b. 4. 5. 10. 7. 16 b. Nach Herstellung von 7 a weist in diesem Stücke kein Wort mehr auf Eingriff einer fremden Hand hin; dafs J hier oder da noch etwas mehr enthalten hätte, ist zwar nicht unmöglich, kann aber auch durch nichts wahrscheinlich gemacht werden.

Der Grundschrift sind in diesem Abschnitt bis auf Wellhausen einstimmig und ohne jeden Verdacht zugewiesen worden: v. 6 (unmittelbarer Anschlufs an 6, 22).

11. 13—16a. Ueber seine Zweifel an v. 6 [1]) hat sich Wellhausen nicht des näheren ausgesprochen, noch sie begründet. Sie können wohl nur dem ganzen Verse gelten und sich etwa stützen auf den oben (S. 107 f.) berührten Widerspruch zwischen den Zeitangaben in v. 6 und 11. Aber der Widerspruch ergiebt sich erst bei scharf wörtlichem Verständnifs von v. 6, und ein solches ist nur nach dem jetzigen Texte möglich, wo v. 6 und 11 ziemlich weit von einander entfernt sind. Folgten sie unmittelbar auf einander, so bot v. 11 die Auslegung zu v. 6, und die Zeitangabe des letzteren war offenkundig nur eine runde. Ferner kann v. 11 sich nicht unmittelbar an 6, 22 anschliefsen. Die Fluth ist von Gott als המבול מים על־הא' angekündigt worden, als solche mufs sie auch zunächst eintreten, ehe mit v. 11 die Art der Herbeiführung näher angegeben wird. Auch ein ו zur Verknüpfung liefse sich vermissen. Und endlich ist v. 6 Zeitangabe vor allem für das Vorhergehende in genauer Fortsetzung von 5, 32, genealogische Zahl, während v. 11 nur Zeitangabe für die Fluth als Thatsache ist. Zu dem Verhältnifs von v. 11 zu v. 6 vgl., jedesmal im Verhältnifs zum Vorhergehenden, 6, 17b; v. 20; 9, 3 u. s. w.

Vom Eintritt der Fluth an weist man zunächst v. 12, dann v. 17 einstimmig J zu. Der letzteren Annahme kann ich nicht im ganzen Umfang zustimmen; v. 17a scheint mir nicht jahvistisch zu sein. In dem ויהי המבול ארבעים יום על־הארץ besticht die Zeitbestimmung, die ja freilich unmöglich von der Grundschrift herrühren kann. Aber es ist doch auch nicht genau die des J, vielmehr lautet jene, solange es sich um die Dauer handelt, „vierzig Tage und vierzig Nächte“ (vgl. 7, 4. 12) [2]), erst in 8, 6, wo es sich um den Zeitpunkt handelt, tritt „40 Tage“ auf. Entscheidend

[1]) a. a. O. S. 393 vgl. 392. Geschichte Israels I, S. 312.

[2]) Von den alten Uebersetzungen stellt nur LXX diesen Wortlaut in v. 17 her.

ist aber Folgendes. J hat in v. 10 und 7 den Eintritt des מבול gemeldet. In v. 12 giebt er mit הגשם die Ursache und Erscheinungsform der „Fluth" an, sowie die Dauer dieser Ursache. Dafs damit die Dauer der eigentlichen Fluth gegeben ist, leuchtet ein; eine nochmalige Hervorhebung dieser Thatsache, „und so war die Fluth 40 Tage auf der Erde" ist bei J am wenigsten zu erwarten und stört den genauen Anschlufs v. 12. 17b. Anders in der Grundschrift. Der Eintritt Noah's in die Arche mit sämmtlichen Thieren, die dem Wortlaute nach zu ihm kommen, erfolgt dort mit dem Ausbruch der Fluth an demselben Tage. Ist auch in dem selbständigen Satz v. 13 das Thatwort בָּא als einfache Erzählung, „er trat ein", nicht als Plusquamperfectum zu übersetzen, wie Keil will, so ist doch der Sinn der, dafs die Fluth in oder nach dem Augenblick ausbrach, in dem Noah an jenem Tage den Eintritt vollzogen hatte. Was v. 13—16a erzählt wird, geht in der Wirklichkeit dem Inhalt von v. 11 voraus[1]). Dazwischen hat R v. 12 allerdings besonders ungeschickt eingeschoben. Steht die Sache nun so, so bedarf es in der Grundschrift einer Wiederaufnahme von v. 6. 11, nachdem die Arche glücklich alle ihre Bewohner aufgenommen hat. Erst damit ist die wirkliche Zeitfolge der Ereignisse klar ersichtlich. Und diese Wiederaufnahme ist in v. 17 erhalten. Aber da R die beiden Aussagen der Grundschrift, v. 6 und 11, mittlerweile noch um eine dritte aus J, v. 10, vermehrt und vollends in v. 12 schon die Dauer der Fluth vermeldet hat, kann er es nicht über sich gewinnen, in v. 17 dahinter zurückzugreifen mit einer vierten Ankündigung des Eintrittes der Fluth. Er macht deshalb daraus lieber ein Seitenstück zu v. 12. Indem er die Dauer einfügt, wird das ויהי aus einem „es kam" zu einem

[1]) Man bedenke nur, dafs in der Grundschrift die Fluth von unten und oben zugleich und nicht in Regenform, sondern in Güssen kommt.

„es war, es währte.“ Der Grundsatz des R, seine Quellen so wenig wie möglich zu verletzen, machte sich hier doppelt streng geltend, da es sich um die Grundschrift handelte. So begnügte er sich mit den zwei Worten „vierzig Tage“. Aber selbst diese ארבעמים [1]) sind nicht in ihrem ganzen Umfange Zusatz. Die letzten drei Buchstaben gehören auch der Grundschrift an, sie bilden das מַיִם, was wir noch zu ihrem vollständigen Texte vermissen : וַיְהִי הַמַּבּוּל מַיִם עַל־הָאָרֶץ. Das scheint mir die richtige Lösung für v. 17 a. Damit hätte allerdings R, was wir sonst bisher nirgends bemerkt, auch einmal den Text der Grundschrift nach dem Jahvisten hin umgebogen; aber das kommt ja späterhin auch vor (vgl. oben, S. 224, zu 21, 1 f.) und geschieht hier wie dort nur durch Hinzufügung, nicht durch Streichen von ihrem Texte.

Die Fortsetzung von v. 12 (J) bildet also 17 b, während sich in der Grundschrift an 17 a v. 18—21 deutlich anschliefst. In v. 21 nimmt Olsh. an dem הָרֹמֵשׂ על־הארץ Anstofs; er vermifst davor ein הָרֶמֶשׂ (1, 26. 7, 14. 8, 17). So hält er denn hier und in 8, 19 den Text für beschädigt. Ich vermag ihm darin nicht zu folgen. Die Kriechthiere werden in 7, 21 nicht durch רמשׂ bezeichnet, sondern gegen Ende des Verses durch כָּל־שֶׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ על־הא׳. Gerade dieser abweichende Ausdruck bürgt am sichersten dafür, dafs das רמשׂ zu Anfang des Verses anders gemeint ist. Es gehört, wie man längst erkannt, zu כל־בשׂר : „alles Fleisch, das sich auf Erden regt“, und ist somit die Gesammtbezeichnung, die durch die folgenden ב zerlegt wird. Umgekehrt folgt es, ebenso zusammenfassend, ohne בשׂר, in 8, 19 nach. Anders in 1, 30, wo entweder כל רומשׂ „alles Kriechende“ = Kriechthiere bedeutet, oder mit LXX ein רמשׂ nach כל zu ergänzen ist. Vgl. zu dieser verschie-

[1]) Vgl. zu ארבעם und ים z. B. die Siloah-Inschrift Z. 3. 4 (Zeitschr. d. d. Pal.-Ver. Jahrg. 4).

denen Weite desselben Wortes החיה in 8, 1, augenscheinlich in weiterem Sinne als v. 17, und dies wieder weiter als in v. 19. — Gemischter Text findet sich wieder in v. 22. Den Hauptbestand des Verses weisen Hupfeld, Schrader, Nöldeke der Grundschrift, Dillmann, Wellhausen, Reufs J zu. Auf den letzteren weisen fast alle Merkmale hin : das מות neben גוע v. 21; das החרבה (Num. 14, 21. Jos. 3, 17. 4. 18, alle jedenfalls aus JE) neben היבשה 1, 9. 10; das אשר נשמת חיים באפיו (2, 7) neben dem אשר בו רוח חיים 6, 17. 7, 15. Ueberfüllung und eine Spur der Grundschrift verräth nur das nach נשמת falsche רוח. Aus eignem Antrieb hat R das schwerlich eingesetzt. Ich erschliefse daraus hinter v. 21 noch ein grundschriftliches Schlufsstück : כל אשר בו רוח חיים. Wie in 6, 19, 20 ist dann erst eine zusammenfassende Bezeichnung gegeben, darauf das Ganze in seine Theile zerlegt, und endlich schliefst eine zweite Gesammtbezeichnung. Das unmittelbare Zusammentreffen zweier so vollkommen sich deckender Stücke der beiden Quellen vermochte R, sie miteinander zu verschmelzen. Da das Stück in J Subject eines folgenden Satzes, in der Grundschrift eine blofse Abschlufsformel war, so mufste letztere das בו in dem באפיו aufgehen lassen, blieb aber mit dem ganzen Hauptbestande dennoch unversehrt.

Vers 23 wird fast einstimmig J zugeschrieben; Dillmann theilt b der Grundschrift zu. Der Vers hat sicher starke Eingriffe des R erfahren. Als Einschub des R hat sich in 6, 7 die Aufzählung der Thiere erwiesen; damit fällt sie auch hier, obgleich sie hier logisch möglich ist. Nicht minder ist dann auch וימחו מן־הארץ Zusatz des Redactors, sowohl der Mehrzahl wegen, als weil eben noch וימח vorausgegangen ist. Das letztere Wort ist als Qal punktirt, dem entspricht auch am besten das folgende את. Ferner hört v. 23 auf, eine bei J immerhin störende Wiederholung von v. 22 zu sein, wenn sein Prädicat transitiv

ist. Das Ergebniſs wird dann wieder auf Jahve's Rathschluſs bezogen und so in schöner Weise auf den Anfang des Ganzen in 6, 7. 7, 4 zurückverwiesen [1]). Aber dazu ist die Nennung Jahve's unentbehrlich; es ist unmöglich, über v. 22. 17 b. 12 auf v. 16 b zurückzugreifen. Es muſs dann nach וימח der Name יהוה eingesetzt werden, und das will sagen, daſs R ihn dort gestrichen hat. Das wird durch Vergleich von 7, 4 auch anderweitig wahrscheinlich. Von den Worten in v. 4: כל־היקום אשר [עשיתי מ]על־פ׳ הא׳ enthält v. 23 die eingeklammerten Zeichen nicht; in die dritte Person umgesetzt würden sie lauten müssen עשה מ׳. Es ist nicht anzunehmen, daſs J das seltene Wort יקום (sonst nur noch Deut. 11, 6) in den beiden einzigen, genau zu einander gehörigen Stellen in verschiedener Verbindung gebraucht hat. Finden wir nun zu Anfang mit Wahrscheinlichkeit das Qal von מחה, zu Ende von R's Hand das Niphal, so wird dadurch wahrscheinlich, daſs R auch das erste וימח als Niph. וַיִּמַּח wollte lesen lassen, daſs er demzufolge יהוה und עשה מ gestrichen hat. Einen ausreichenden Grund dafür weiſs ich freilich nicht anzugeben, doch könnte derselbe in religiöser Aengstlichkeit zu suchen sein. Faſste man, was ja an sich möglich war, das וימח des ursprünglichen Wortlauts passivisch, so entstand der bedenkliche Sinn: „Und es ward vertilgt Jahve mit allen Wesen, die er gemacht hatte u. s. w.“ Vielleicht auch hielt R nur der Grundschrift zuliebe eine rein passivisch-objective Fassung des Ergebnisses für angemessener und schnitt, da er doch einmal am Aendern war, gleich noch etwas tiefer ein. Danach würde 23 a bei J lauten: וַיִּמַּח יְהוָה אֶת־כָּל־הַיְקוּם אֲשֶׁר עָשָׂה מֵעַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה.

---

[1]) Alle alten Ueberss. geben das Qal wieder, Saadja ergänzt als Subject الماء, was nach 6, 7. 7, 4 unmöglich, auch als המים im Hebr. וַיִּמָּחוּ nach sich ziehen müſste.

V. 23b will Dillmann der Grundschrift zuweisen; er beruft sich dafür auf אַךְ und ואשׁר אתו unter Verweisung (für das letztere) auf 8, 1. 16. Aber diese Stellen können nur als Beispiele für את in der Bedeutung „in Gesellschaft jemandes, bei, mit jemandem“ dienen, da im Uebrigen die Kürze von v. 23 dort keineswegs erreicht wird. Für diese Bedeutung bei J bedarf es kaum der Beispiele, vgl. nur in der Sündfluthgeschichte 8, 8 מֵאִתּוֹ und statt aller andern 43, 4. 8. 16. 32. 44, 23. Für אַךְ „nur“, rein adverbiell, vgl. bei J 18, 32. Da nun ferner die Kürze für J spricht, da die Grundschrift in 8, 1 gleichsam das Gegenstück dazu bietet, und zwar mit ausführlicherer Benennung der Genossen Noah's, so wird auch 23b bei J zu belassen sein.

V. 24 bleibt unbestritten der Grundschrift, ebenso 8, 1. 2a. Zum Anschlufs von 1b an 2a vgl. Dillmann, dessen Gründen der übertriebenen Genauigkeit Hupfeld's gegenüber man wird beistimmen müssen. Sicher jahvistisch ist 2b, wie der „Regen“ beweist, Seitenstück zu 2a, wenn auch im jetzigen Texte geschickte Ergänzung desselben. An dem richtigen Anschlufs von 2b an 2a und innerhalb der Quelle an 7, 23 zweifelt niemand aufser Wellhausen, der (a. a. O. S. 394) in seiner Uebersetzung der jahvistischen Bestandtheile 8, 6a ohne jede weitere Bemerkung vor 2b stellt. Dillmann scheint dies übersehen zu haben — was freilich bei der eigenthümlichen, lakonischen Fassung sehr begreiflich ist — auch ich habe diese meine Beobachtung erst nachträglich bei Wellh. wiedergefunden. Einmal beachtet wird sie unbedingt zugestanden werden müssen. Mit den 40 Tagen von 6a ist in der jahvistischen Quelle nach 2b gar nichts mehr anzufangen. Der Satz weist unmittelbar auf 7, 4. 10. 12 zurück und bildet mit 2b zusammen die unerläfsliche Ergänzung zu diesen Stellen. „In 7 Tagen von nun an will ich es 40 Tage und 40 Nächte auf Erden regnen lassen (7, 4).“ „Und nach den

7 Tagen kam die Sündfluth über die Erde (v. 7).“ „Und der Regen fiel auf der Erde 40 Tage und 40 Nächte (v. 12).“ — „Und nach 40 Tagen (8, 6a), da hörte der Regen vom Himmel auf (2b).“ Das konnte R unmöglich neben den 150 Tagen in 7, 24 stehen lassen: indem er die Zeitbestimmung vor 6b setzte, ordnete er das dort Erzählte, vor allem die Aussendung der Vögel, in die Zeitrechnung der Grundschrift ein, sie fiel 40 Tage später als das erste Hemmen der Fluth in 8, 1. 2a. Bei J öffnet Noah, was allein richtig und natürlich, das Fenster bald nachdem der Regen aufgehört hat, und die Aussendung des Raben schliefst sich als Folge der nächsten Ueberlegung ohne Zeitangabe an.

Ueber die Herkunft von 3a läfst sich streiten. Entscheidende Gründe gegen die Grundschrift liegen nicht vor. Noch sicherer aber pafst jede Einzelheit zum jahvistischen Sprachgebrauch. Das וישבו .... הלוך ושוב deckt sich ganz genau nicht mit 5a, wo es heifsen müfste: חסרו הל' וחס', statt היו וגו'; wohl aber, wie schon Hupf. erinnert) mit 12, 9 bei J. Zu מעל הארץ, beiden gemeinsam, vgl. aus der Grundschrift 13a, aus J v. 7, המים gehört beiden. Das שוב giebt sich als Gegenstück zu dem grundschriftlichen חסר, und so ist der ganze Satz Gegenstück zu 3b, daher gegen Wellhausen mit Hupfeld, Schrader, Dillmann, Reufs zu J zu ziehen.

Danach gehört zur Grundschrift in unmittelbarem Anschlufs an 7, 24: 8, 1. 2a. 3b. 4. 5, zu J im Anschlufs an 7, 23: 8, 6a. 2b. 3a. 6—12. In diesem Zusammenhang vermifst Wellhausen die Angabe über das Auffahren und den Stillstand der Arche. Auch diese Beobachtung ist richtig; eine Nachricht darüber kann auch bei J nicht gefehlt haben. Das geht schon aus schlichter Ueberlegung hervor. Solange die Arche schwimmt, hat das Aussenden der Vögel keinen Zweck, das Schwimmen der Arche selbst lehrt die Insassen alles was sie wissen

wollen. Erst wenn sie festsitzt, erhebt sich die Frage, ob man es wagen darf, sie zu verlassen, oder ob man auf eine vereinzelte Bergspitze gerathen ist und das Land ringsum noch unter Wasser steht. Und andererseits: wäre die Arche im Flachlande zum Stehen gekommen, so wäre ein langes Versuchen nicht erst nöthig gewesen, da bei dem ersten Oeffnen des Fensters alles klar sein muſste. Die Arche in schwindelnder Höhe, das Fenster im Dache, das beim Ausblick nichts als den Himmel zeigt, das ist die Lage Noah's, die ihm das Aussenden der Vögel eingiebt. Erst die Rückkehr der Taube mit dem frischen Oelbaumblatt zeigt ihm, daſs bewohnbare Höhenlagen bald wieder vom Wasser frei sind. Ich glaube deshalb annehmen zu müssen, daſs vor 6 b, dicht hinter 3 a, der nun vollends unentbehrlich wird, von dem Aufsitzen der Arche erzählt war.

Dieser Forderung nun tritt Reuſs[1]) nicht nur bei, sondern er genügt ihr sofort in vollkommenster Weise, indem er das Auffahren der Arche in v. 4 nicht, wie alle anderen Ausleger, der Grundschrift, sondern J zuspricht. Ihm gehören nach Reuſs die beiden ersten und die drei letzten Worte von v. 4 (ותנח התבה על הרי אררט), und die Zeitbestimmung, die übrig bleibt, ist einfach als Abschluſs zu 3 b zu ziehen. Für diese Ansicht werden keinerlei andere Gründe beigebracht, als die Analogie mit den vier Strömen Eden's in 2, 10—14, daſs nämlich an beiden Stellen die Wiege der Menschheit, hier die der ersten, dort die der zweiten, in das Quellgebiet des Euphrat und Tigris gelegt werde. Das beruhe auf gleicher Ueberlieferung. Dieser sachliche Grund kann hier nicht abthuend behandelt werden. Nur eines will ich hervorheben. Bedeutet אררט das wirkliche Quellenland des Euphrat und Tigris, Armenien, oder speciell Ost-Armenien, wie Reuſs selbst

[1]) La Bible III, 1. S. 324, vgl. S. 292.

annimmt, so ist der geographische Standpunkt nichts weniger als gleich mit dem von 2, 10—14. Denn da entstehen Euphrat und Tigris nicht aus zwei Quellen, sondern sie sind Arme eines Stromes, der aus dem Garten Eden heraustritt und in ihn hereingeflossen ist aus Eden, ohne irgend welche bestimmtere Angabe. Dieser eine Strom entsendet aber zugleich den Pischon und Gichon, deren letzterer allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit den Nil bedeutet. Aber sollten es auch andere Ströme sein : daß Land und Garten Eden und der Theilpunkt der 4 Ströme nicht auf der Landkarte zu suchen sind, sollte allmählich zugestanden werden. So wenig Friedr. Delitzsch Recht hat, wenn er sie in Babylonien sucht, so wenig ein Anderer, der Armenien dafür in Anspruch nimmt. In der Einbildung konnte dies Land, weil im Osten und Norden gelegen, solange dafür gelten, als es selbst und die Quellen des Euphrat und Tigris nicht bekannt waren : mit der Kenntniß von dem Lande fällt diese Möglichkeit hinweg, und Land und Garten Eden weicht in weitere Ferne zurück. Das entscheidet sachlich gegen gleiche Herkunft beider Stellen. Aber in erster Linie handelt es sich hier um Quellenscheidung der Form nach. Und da scheint mir Reuß' Ansicht eben so wenig stichhaltig. „Im siebenten Monat, am siebzehnten Tage des Monats“ wäre dann genaue Bestimmung des Monats und Tages, an dem nach Verlauf von 150 Tagen die Wasser weniger wurden. So nahm das Wasser ab nach Verlauf von 150 Tagen am siebenten Monat, am siebzehnten Tage des Monats.“ Da scheint mir der Ausdruck falsch. „Vom 17. 7 an“ müßte es heißen, wenn der Tag dafür bestimmt werden sollte, während die erste Bestimmung „nach Verlauf von 150 Tagen“ durchaus richtig ist. Alle anderen Angaben eines Zeitpunktes in der Sündfluthgeschichte bestimmen eine einmalige, abgeschlossene Thatsache; das muß auch hier erwartet werden. Sodann wäre die Anordnung von

v. 4 nach dem sonstigen Verfahren von R nicht zu erklären. Es wäre damit ohne Noth ein Stück der Grundschrift aus seinem Zusammenhang gerissen, in ein fremdes Stück eingesetzt und ihm dienstbar gemacht. Denn hätte R die ganze (jahvistische) Nachricht von dem Auffahren der Arche schlichtweg an die erste Zeitangabe (3b) angeschlossen, und dann erst die zweite (in 4a) folgen lassen, so war das Auffahren nicht minder die unmittelbare Folge der Abnahme des Wassers. Dann aber konnte R nicht überflüssiger Weise seine Grundschrift zerstückeln, indem er die zweite Zeitangabe zwischen jahvistisches Gut einschloſs. Endlich hätte nach Reuſs' Annahme die Grundschrift von dem Orte des Auffahrens der Arche nichts berichtet. Diese Annahme ist nöthig, weil R im anderen Falle sicher den Bericht der Grundschrift erhalten hätte. Sie ist aber nicht wahrscheinlich, weil gerade die Grundschrift in 7, 19 f. von den hohen Bergen spricht und genau das Maſs angiebt, um das die Wasser über ihre Spitze hinausgehen. Daſs damit das Auffahren auf den Bergen von Ararat unmittelbar zusammenhängt, ist längst und mit Recht bemerkt. Deshalb ist v. 4 in seinem ganzen Umfang der Grundschrift zuzuweisen.

V. 6b—12 sind rein jahvistisch. Der Versuch Friedr. Delitzsch's[1]), v. 7 als Schluſsvers einer weggefallenen grundschriftlichen Gestalt der Geschichte nachzuweisen, kann nicht als gelungen gelten. Denn das יצוא ושוב ist neben 3a durch 12, 9 u. s. w., das מעל הארץ nicht nur durch 3a, sondern auch durch v. 9 gedeckt. In der objectiven Erzählungsgestalt der Grundschrift mit ihren festen Fristen findet die Aussendungsgeschichte der Vögel keine Stelle. Noah mag ruhig warten, bis ihm in v. 15 f. Gott den Befehl zum Verlassen der Arche giebt. Und hätte sie darin gestanden, sie wäre uns ohne Zweifel im ganzen

[1]) a. a. O. S. 157 f.

Umfang erhalten geblieben. Für Einschiebung des Raben innerhalb der jahvistischen Quelle könnte ein Umstand zu sprechen scheinen, dessen Friedr. Delitzsch gar nicht Erwähnung thut, das ist das Fehlen einer Frist zu Anfang von v. 8. Es liefse sich demzufolge die erste Aussendung der Taube als Beginn des Ganzen betrachten. Aber dagegen spricht das עוד und אחרים in v. 10, die nicht später eingeschoben sein können, weil dann erst recht vor v. 8 ein וַיָּחֶל נֹחַ שִׁבְעַת יָמִים [1]) nachgetragen sein würde. Es mufs deshalb mit Schrader dieser letztere Satz vor v. 8 wieder eingesetzt werden, und jener Anstofs ist dann gehoben. Ob anderwärts sich ältere Gestalten dieser Geschichte finden, kümmert uns hier nicht. Auch was Reufs aus der Geschichte der Aussendung der Vögel schliefst, ist nicht stichhaltig. Nach 7, 2 wären von den Vögeln theils je sieben, theils je zwei in der Arche, in 8, 7 ff. aber trete der Rabe, die Taube auf. Da bereits Dillmann (2. Aufl. S. 139) diesen Einwand richtig durch Heranziehung des generellen Artikels beseitigt hat (vgl. הנחש in c. 3, sonst הארי u. s. w.), so brauche ich darauf nicht ferner einzugehen.

Dagegen werde ich hier am besten eines Umstandes gedenken, den Reufs in Verbindung mit jener Beobachtung als Bestätigung der dritten Gestalt der Sündfluthsage anführt: das sind die 150 Tage und was damit zusammenhängt. Schon Ewald, Schrader, Dillmann haben in der Zeitrechnung diese Gestalt anerkannt. Ich halte das für ein Mifsverständnifs, dadurch entstanden, dafs

---

[1]) Besser wohl nach v. 12 hier und in v. 10 וייחל (so Olsh. und Dillm.), das dann aber nicht wie in v. 12 וַיִּיָּחֶל als Niph. zu lesen ist, sondern überall als Piel וַיְיַחֵל. Die einzige Niphal-Stelle, Ez. 19, 5, gehört nicht hierhin, vgl. Smend z. d. St.

man an den Verfasser der Grundschrift zu hohe Anforderungen hinsichtlich der Chronologie gemacht oder ihm zuviel davon zugetraut hat. Bei schlichter Auffassung löst sich das Räthsel von selbst. Ich nehme den Jahrestag 17. 2 für den Anfang als gegeben an; ob der Tag des Ausgangs 27. 2 des folgenden Jahres nun die Summe 354 (Mondjahr) + 11 (genauer 10) = 365 bezw. 364 ergeben soll, oder 365 (Sonnenjahr) + 10 = 375 Tage, lasse ich dahingestellt. Bei beiden Rechnungen ist der Monat rund = 30 Tagen, das einemal für $29^1/_2$, das andere für $30^5/_{12}$. Nun umschliefst dieser Zeitraum, vom Hereinbrechen der Fluth bis zum Austritt Noah's aus der Arche, für den Verfasser drei Vorgänge: 1) das Steigen der Fluth, 2) das Sinken derselben, 3) das Trocknen der Erde selbst. Denn, so sagte er sich, war auch das Wasser fort und der Erdboden sichtbar, so war er doch ein zäher Sumpf, auf dem der Mensch noch nicht wieder leben konnte. Für dieses Abtrocknen war also am Ende ein Stück abzuschneiden, natürlich kein Zeitraum von gleicher Gröfse wie für Steigen und Sinken der Fluth selbst. Dafür bot sich der Ueberschufs über die runde Zahl 300, also rund 2 Monate, und als passendster Theilpunkt der erste des ersten Monats im neuen Jahr. Blieben rund 300 Tage, nunmehr gleichmäfsig zwischen Steigen und Fallen zu vertheilen. Die Hälfte ist 150 = 5 Monate; sie wird für den ersten Zeitraum gewissenhaft eingesetzt, und so 17. 7 erreicht. Dabei wird die Ueberlegung mit ins Spiel gekommen sein, dafs die Wasser rascher kommen als gehen. Deshalb wird der geringe Ueberschufs dem Fallen zugetheilt, und so beginnt dies nicht am 1. 8, sondern am 17. 7. Der Zeitraum des Fallens zerlegt sich in den ersten, der die Erde als solche, d. i. ihre Berge, wieder erscheinen, und den zweiten, der sie in der alten Gestalt wieder hervortreten läfst. Rund 6 Monate, etwas weniger, sind zu vertheilen: da der letztere Zeitraum der längere sein wird,

so werden ihm volle 3 Monat, also vom 1. 10 an, zugewiesen, dem ersten 2 Monat und der starke Bruchtheil, vom 17. 7 bis zum 1. 10. Es herrscht überall die runde Zahl. Bei Theilungen wird stets dem einen Theil die genaue Hälfte derselben zugewiesen, dem andern der Rest, d. h. die Hälfte ± x. Die Grundlage des Ganzen aber ist jenes Anhängsel, der dritte Zeitraum, während dessen die Erde selbst trocknen mufste. Den halte ich nicht für nachträglich hinzugefügt, sondern er entspricht ganz der klügelnd scharfsinnigen Art dieses Erzählers, freilich kein Zeichen früher Entstehung seines Berichtes. Mit ihm erweist sich die Chronologie der Grundschrift als durchaus einheitlich gedacht.

Wir dürfen nun zur weiteren Scheidung der beiden Quellen zurückkehren. V. 13b mufs aus J sein und sich an v. 12 anschliefsen, weil nach dem jetzigen Zusammenhang die Erde selbst laut 13 b am ersten des ersten Monats, laut 14 am 27. des zweiten Monats trocken gewesen wäre. Vgl. für die weitere Begründung Dillmann 2. Aufl. S. 140. Wellhausen theilt ohne Bemerkung v. 13 in seinem ganzen Umfang der Grundschrift zu, ebenso Stade: der einzige Umstand, der daran könnte denken lassen, ist, soweit ich sehen kann, das מכסה, ein Wort, das allerdings sonst nur vielfach in PC für die Decke über die Stiftshütte und solche über die heiligen Geräthe gebraucht wird. Will man sich davon leiten lassen, so mag man die ersten Worte von 13 b : „und es entfernte Noah die Decke der Arche“ noch zur Grundschrift ziehen und erst die folgenden Worte „und er sahe zu, und siehe der Erdboden war getrocknet“ als jahvistisch an v. 12 anlehnen. Dagegen aber spricht manches. Beruft man sich auf den Gebrauch des Wortes bei PC, so mufs es auch hier eine Leder- oder Felldecke sein. Dem widerspricht das צהר in 6, 16, wenn es, wie das meine Meinung ist (nach Ewald und manchen Vorgängern) „Dach“ bedeutet; ist

das nicht der Fall, so ist um so sicherer die Arche auch oben aus Gopher-Holz gezimmert, und die Lederdecke ausgeschlossen. Dagegen kann sonst מכסה sehr leicht im allgemeinsten Sinn = „Decksel, Bedeckung, Bedachung“ gebildet sein, zumal כסות ausnahmslos menschliche Bekleidung bedeutet (vgl. bei J Ex. 21, 10. 22, 26), auch Gen. 20, 16 bildlich und Hiob 26, 6b ebenso, vgl. עָרוֹם in a. Aus dem Gebrauche dieses allgemeinsten Wortes wäre nur zu schliefsen, dafs J in seiner Beschreibung der Arche über das Dach nichts Bestimmtes gesagt hätte.

Nach 13b fehlt im Zusammenhang von J sicher die Nachricht von Noah's Auszug aus der Arche. Es mögen nur wenige Worte gewesen sein, die wohl fast ganz in dem ausführlicheren Bericht der Grundschrift enthalten waren und darum von R weggelassen wurden. Dann folgen ohne Anstofs v. 20—22[1]). — Ob nicht auch sonst, aufser nach 6, 8. 8, 3b. 13b, im Umfang der ausgeschiedenen jahvistischen Stücke ursprüngliche Bestandtheile der Quelle fehlen, mufs eine offene Frage bleiben. Das Verfahren des Redactors, dem daran lag, den grundschriftlichen Bericht ganz zu erhalten, läfst auch fernerhin die Möglichkeit von Auslassungen in J offen, wie Wellhausen richtig bemerkt. Aber irgend welche Veranlassung solche anzunehmen liegt von 6, 5—8, 22 aufser den besprochenen Stellen nicht vor, und der Zusammenhang, den wir ermittelt haben, kann ganz vollständig sein. Dagegen könnte recht wohl, wie Wellhausen vermuthet (Gesch. Isr. I, S. 352, Anm.), das Stück 9, 12 ff. über dem Regenbogen von der Grundschrift aus J entnommen sein. Dafs dies unbeweisbar ist,

[1]) Das ריח הניחח v. 21 ist, da ein Grund es anzuzweifeln durchaus nicht vorliegt, ein schätzenswerthes Beispiel für das Alter gottesdienstlicher Kunstausdrücke, die sonst nur bei PC oder Ezechiel vorkommen.

bemerkt Dillmann mit Recht; dafs es unwahrscheinlich sei, kann ich nicht zugeben. Inhaltlich würde das Stück unzweifelhaft J besser zu Gesicht stehen, als der Grundschrift. Wer die letztere Quelle für die spätere hält, wird daher jene Vermuthung ansprechend finden.

Es ergiebt sich also folgendes Gesammtbild des jahvistischen Berichtes[1]) : 6, 5. 6. 7*. 8 . . . . . 7, 1. 2. 3b, 4. 5. 10. 7*. 16b. 12. 17b. 22*. 23*. 8, 6a. 2b. 3a . . . . . 6b. 7. 8*. 9—12. 13b . . . . . 20—22 . . . .

Ein buntes, wirres Bild, verglichen mit dem geschlossenen Zusammenhang der Grundschrift : 6, 9—22. (13*.) 7, 6. 11. 13—16a. 17a*. 18—21. 22a*. 24. 8, 1. 2a. 3b—5. 13a. 14—19. 9, 1—17. 28f. Ein bis zwei Mal ein leichtes Eingreifen des Redactors, meist geschlossene Abschnitte neben den verzettelten Fetzen des Jahvisten; vor allem keine Lücke und keine Umstellung. Mehr als in allem anderen bewährt sich hierin PC als „die Grundschrift" und das übrige als ihre Ergänzung aus J durch R[2]).

---

[1]) * bedeutet Textänderungen, . . . Lücken, die oben besprochen und angenommen sind.

[2]) Hier zum ersten Male würde sich im Verlauf dieser Untersuchungen Gelegenheit bieten, auf die neuerdings von S. Maybaum (Die Entwickelung des altisraelitischen Priesterthums, 1880) geäufserten Anschauungen einzugehen. Es handelt sich hier um den siebenten Aufsatz dieser Schrift, „die s. g. Grundschrift" (S. 107 ff.). Die dort ausgesprochenen Ansichten hat Maybaum dann wiederholt in einem Aufsatze „Zur Pentateuchkritik" (Zeitschrift für Völkerpsychologie 14. Bd. 2. Heft, 1883, S. 191 ff.), der wesentlich sich bemüht, Giesebrecht's „Zur Hexateuchkritik" (Zeitschr. für altt. Wissensch. 1881, H. 2) in manchen Punkten zu berichtigen. Unter Vernachlässigung oder Uebertreibung der Ergebnisse seiner Gegner dreht Maybaum kühn den Spiefs eines de Wette, Bleek, Tuch u. s. w. um : nicht mehr die jehovistischen Stücke sind Zusätze des Ergänzer-Redactors, sondern die „s. g." grundschriftlichen Stücke der Erzählung. Sie sollen nie einer besonderen Quellenschrift angehört haben. Er beruft sich für

Zu c. 9, 1 ff. möchte ich hier einige Berichtigungen der bisherigen, besonders der heute am meisten verbreiteten

---

diese Ansicht allerdings mit Recht auf K. H. Graf's letzte Arbeit: „Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs" (Merx Archiv Bd. I, S. 466 ff.). Aber wenn dieser verdiente Forscher damals mit einem kühnen Schnitt das Tafeltuch zwischen sich und der Ewald-Hupfeld'schen Schule durchschnitt, und der Tod ihn daran verhinderte, das theilweise Erkannte durch weitere Forschungen und Aufnahme der Ergebnisse Anderer zu vervollständigen und zu berichtigen, so darf sich darum, wer mehr als 10 Jahre später dieselben Ansichten geltend macht, dieser Arbeit keineswegs überhoben erachten. Graf war mit gutem Recht vor allem darauf bedacht, das Gesetzbuch der mittleren Bücher, das er aus sachlichen Gründen im ganzen scharf und klar gewonnen und zeitlich untergebracht hatte, nicht durch Vermengung mit andersartigem Stoffe wieder in dem Durcheinander der Quellenschriften untertauchen zu lassen. So hat er die Frage, ob dieses Gesetzbuch nicht anfangs, mit einer geschichtlichen Einleitung versehen, selbständig an's Licht getreten sei, nicht einmal aufgeworfen. Waren die grundschriftlichen Erzählungsstücke „die jüngsten Bestandtheile des Pentateuch", so war ihm damit schon bewiesen, daſs sie nur aus redactionellen Zuthaten beständen. Es blieb noch ein Schritt zu thun übrig, und man darf wohl annehmen, daſs er auch ihn gethan haben würde, wenn — seinem Leben ein längeres Ziel gesetzt gewesen. Er hätte die Möglichkeit einer solchen geschichtlichen Einleitung, eines solchen Rahmens, ja die Wahrscheinlichkeit desselben, schon aus der geschichtlichen Form bei Einführung der Gesetze ersehen müssen. Wenn die ganze Gesetzgebung während der Wüstenwanderung erfolgt, so müssen wir doch auch erfahren, wie das Volk in die Wüste gelangt; wenn es überall heiſst, Mose solle dies und das thun, so müssen wir doch erfahren, wer er ist und woher er stammt. Ist das schon Geschichte, so weiſs doch ein jeder, wie geneigt besonders alte Völker sind, ihre Geschichtserzählung, auch wenn der Hauptinhalt in späte Zeit fällt, mit Adam beginnen zu lassen. Die Chronik allein genügt, das zu beweisen. Es ist also ein Geschichtsauszug von Anfang der Welt an auch hier zu erwarten, und er wird genau so alt sein, wie die geschichtliche Form, in der wir die Gesetze des Priestercodex besitzen; eine andere aber kennen wir nicht. Und die Nothwendigkeit einer zusammenhängenden grundschriftlichen Erzählung würde auch Graf wohl anerkannt haben, sobald er noch eingehender die Ergebnisse eines Hupfeld und Schrader, gerade bezüglich der Sündfluthgeschichte zu Rathe gezogen hätte. Bekennt er doch selbst,

Auslegung anschliefsen, die freilich mehr den Wortsinn als die Tragweite der betreffenden Stellen angehen.

---

dafs er es daran bis dahin zu sehr habe fehlen lassen (S. 468 mit Beziehung auf Hupfeld).

Alles dies läfst sich zur Entschuldigung Maybaum's nicht anführen. Er hat sogar die zusammenhängende Uebersetzung der grundschriftlichen Patriarchengeschichte bei Wellhausen (Gesch. Isr. I, S. 313 ff.) vor sich gehabt und bleibt doch bei seiner Behauptung. Er begründet das durch eine Kritik der Kriterien, auf Grund deren man die Erzählung der Grundschrift auszuscheiden pflege. Das Ergebnifs dieser Kritik wird in dem kürzlich erschienenen Aufsatz (S. 193) folgendermafsen zusammengefafst: „Dagegen können für die Jugend so wenig wie für die Einheit der sogenannten elohistischen Erzählung beachtenswerthe sachliche Beweise erbracht werden, da die Genesis nur wenig Gesetze enthält.“ Dafs alle anderen sachlichen Gründe hinfällig seien, sucht er in seiner ersten Schrift durch einige Bemängelungen nachzuweisen. Wenn er nun jene „sogenannte“ grundschriftliche Erzählung aus redactionellen Zusätzen bestehen läfst, wenn er endlich den für ihn so aufserordentlich bequemen Rath giebt, „dem Redactor lieber eine ergänzende Thätigkeit genau mit derselben Tendenz und Richtung zuzuweisen, die für die Abfassung der s. g. Grundschrift mafsgebend gewesen sein soll“ (E. d. a. i. Pr. S. 119): so mufs er wohl für die Ermittelung des Umfangs und Inhalts dieser redactionellen Thätigkeit grofses, ausschliefsliches Gewicht auf die formalen Kriterien, Sprache, Stil u. s. w. legen? Man sollte es denken, da er die sachlichen so ganz aus der Welt geschafft hat. Weit gefehlt. In seinem neuesten Aufsatz räumt er ebenso gründlich mit den formalen auf. An jener Stelle (a. a. O. S. 193) fährt er fort: „über Beweise aber, die lediglich aus der Sprachfarbe und der Ausdrucksweise eines Autors hergeholt werden, läfst sich bei dem geringen Umfange der biblischen Litteratur mit vielem Grunde streiten.“ Ebenso spricht er S. 202 von „dem schwankenden Gebiete grammatischer und lexikalischer Untersuchungen.“ Endlich schliefst er den oben angezogenen Absatz (S. 193 f.) mit den Worten: „Hält man nun noch länger an der Einheit der elohistischen Erzählung fest, trotz der erwiesenen Hinfälligkeit der für ihre Ausscheidung mafsgebenden Kriterien, so leidet die Graf'sche Hypothese u. s. w.“ — Man fragt sich erstaunt, wie in aller Welt Maybaum zur Ausscheidung seiner „sogenannten Grundschrift“, der ergänzenden Zusätze des Redactors, noch gelangen will, nachdem er sich aller Mittel dazu unbarmherzig

In 9, 2 fassen die neueren Handbücher überwiegend (Knobel, Delitzsch, Keil, Dillmann, auch Zunz-

---

beraubt hat. Mir scheint, dafs ihm nur noch die unbedingte Anerkennung der schriftstellerischen Einheit der Genesis übrig bleibt. — Doch er unterscheidet nun einmal die zu Grunde gelegte Quelle und die Zusätze seines Redactors, ja, aus seinen Worten scheint hervorzugehen, dafs er die gethane Arbeit der Quellenscheidung im Wesentlichen anzunehmen geneigt ist. Mag er sich denn selbst mit seinen Gründen dafür abfinden. Aber wenn er dann bei der Sündfluthgeschichte die Scheidung seiner Quellenschrift und seiner redactionellen Ergänzungen in der Hauptsache ebenso wie wir vollzogen haben wird, und er kann dann noch behaupten, die letztere Reihe von Abschnitten bestehe aus lauter einzelnen redactionellen Zusätzen, dasjenige, was für J übrig bleibt und nur mit einer Reihe von Umstellungen und Lücken einen vernünftigen Sinn ergiebt, sei der einzige quellenhafte Bericht über die Sündfluth, so wird es überflüssig sein, nur ein Wort zu seiner Widerlegung zu verlieren. Eben so wenig aber bedarf es jetzt einer eingehenden Antwort auf seine Behauptungen. Wer auf solchem Gebiete wohlbegründete und fast allgemein zugestandene wissenschaftliche Ergebnisse leugnen oder umstürzen will, der soll erst durch sorgfältige Einzeluntersuchungen sein Recht dazu darthun. Allgemeine, inhaltlose, aber desto zuversichtlicher auftretende Bemängelungen und Behauptungen thun hier nichts zur Sache; mehr aber enthält Maybaum's Schrift für die Frage nach der grundschriftlichen Urgeschichte oder Geschichtserzählung überhaupt in keinem Punkte. Er scheide einstweilen erst selbst seine „redactionelle Ergänzung“ nach seinen weder sachlichen noch formalen Kriterien aus, damit wenigstens etwas da sei, was man angreifen und widerlegen kann. Vorläufig scheint er sich nicht einmal genügend mit den Arbeiten seiner Gegner vertraut gemacht zu haben. Wenigstens wäre es mir, wenn er das gethan hätte, unverständlich, wie er (auf S. 197 seines letzten Aufsatzes) sagen kann: „denn der Elohist gebraucht in Gen. 10, 13. 15. 24. 26. 22, 23. 25, 3 auch die Form ילד vom Vater.“ Auch die Bemerkung (S. 196 Anm. 2) „Gen. 7, 3. 10 (soll heifsen 9) steht auch im Jehovisten זכר ונקבה, vgl. Dillm. z. St.“ kann schwerlich als genügend gelten. Die übrigen Versehen zu rügen ist hier nicht der Ort. Nur eines möchte ich noch hervorheben. Maybaum beschwert sich auf S. 192 in einer Anmerkung in hohem Tone, dafs man von einer Graf'schen Hypothese rede und des ersten Entdeckers der wahren Sachlage, George's, dabei vergesse. Des letzteren Name wird gewissenhaft da aufgeführt, wo man von der Ehre der Entdeckung

Arnheim's Uebers.) das בְּכֹל .... וּבְכֹל als distributiv wie 7, 21. 8, 17 : „an allem, was kriecht u. s. w." Dieses distributive ב ist aber nur dann möglich, wenn ein umfassenderer Begriff voraufgeht, der von ihm aufgenommen und zerlegt wird. So in 7, 21 : „alles Fleisch, was sich regt an Vögeln und an Vieh u. s. w." So 8, 17 : „alle Thiere, die bei dir sind, von allem Fleisch, an Vögeln und an Vieh (vierfüſsigen Thieren) u. s. w." Dergleichen fehlt hier vollständig. Zwar sagt Dillmann, das ב „besondere hier den Begriff Thiere in seine noch übrigen, nicht genannten Arten", aber der Begriff „Thiere" ist eben hier nicht voraufgeschickt. Es ist sogleich mit Landthieren und Vögeln begonnen und jede Art durch עַל unmittelbar an das „Furcht und Schrecken vor euch" angeknüpft. Darum geht es nicht an, mit Dillmann freier „sammt allem u. s. w." zu übersetzen, und auch Delitzsch's „subdividirend, aber nur rhetorisch, nicht streng logisch" hilft darüber nicht hinweg. Vielmehr knüpft das ב ebenso an das מוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם an, wie das עַל vorher : abwechselnd heiſst es einmal „Furcht und Schrecken vor euch liege über", das andere Mal „auf euch." Paarweise sind sie so mit einander verbunden, vor jedem zweiten עַל und ב (nicht vor dem ersten ב) ein „und". Einer Begründung dafür bedarf es nicht; die Begriffe „liegen, ruhen (sein), treten, herrschen" u. s. w. werden eben so gut mit ב als עַל verbunden (z. B. in der entsprechenden Stelle 1, 28), und die Abwechselung kann nicht auffallen. Man vergleiche dafür nur die ganz ähnliche zwischen מִן und ל

---

oder der Geschichte der Theorie redet. Aber anderwärts weiſs man zugleich, daſs Vatke in demselben Jahre 1835 — wenn auch vielleicht um Wochen oder Monate nach ihm, da seine Vorrede vom 18. Oct. 1835 ist — dieselbe Anschauung vertreten hat. Vor allem aber weiſs man, daſs Ed. Reuſs mit unanfechtbarem Rechte die Ehre der ersten Entdeckung, auch vor George, für sich in Anspruch genommen hat. Diese beiden Namen fehlen bei Maybaum ganz.

(vorher ב) in v. 10, b; freilich fehlt dies 'לכל וגו in LXX und wird danach von Olsh. angezweifelt, aber wohl ohne Grund. Richtig übersetzen so schon LXX, die על und ב mit επι wiedergeben (Chald. und Samar. bleiben bei על und ב); Syr. und Ar. geben das erste ב mit על, das zweite lassen sie unübersetzt und nehmen die Fische als Subject des „in eure Hände sind sie gegeben." Hinsichtlich des zweiten Punktes schliefst sich auch Hieron. an (ebenso Luther), während er das erste ב mit cum giebt (Luther „über"). Das Richtige finde ich in unserem Jahrhundert bei v. Bohlen, Baumgarten, Maurer, Bunsen, Züricher Bibel, wohl auch in der freien Uebersetzung von Reufs. Doch sollte man treu dem Urtext übersetzen : „Furcht und Schrecken vor euch soll liegen über allen Landthieren und über allen Vögeln des Himmels, auf allem, was auf dem Boden kriecht und auf allen Fischen des Meeres : in eure Hände sind sie gegeben."

In v. 5 macht man sich viel mit dem Worte לְנַפְשֹׁתֵיכֶם zu schaffen. Man vergleiche nur die Aufzählung bei Dillmann : „Euer Blut zum Schutze eurer Seelen" (Schum., Tuch, Knobel u. s. w. [Vater, v. Bohlen, Baumg.]); „je nach euren Seelen, wessen Seele es auch sei" (Del.); „euer Blut, nämlich das eurer Seelen" (LXX, Syr. Vulg. und die Meisten); „euer Blut als eure Seelen" = sofern darin eure Seelen enthalten sind. Die letzten beiden Bedeutungen giebt Dillmann frei. Aber keine von allen diesen Auffassungen giebt einen gesunden Sinn, wenn auch sprachlich jede von ihnen möglich ist, etwa mit Ausnahme der letzten. Ihr dient Hiob 39, 16 nicht zur Stütze, denn das 'הקשיח ל stellt sich einem 'חשב ל zur Seite und enthält, wie das nöthig ist, ein Werden, nämlich in Gedanken. Eben so wenig Hab. 1, 11, wo einfach ein היה im Sinne zu ergänzen ist : „dessen Kraft zu seinem Gotte geworden ist" (vgl. Müller, Sch. G. § 423, 1 a. E.). Somit ordnet Ewald (§ 217 d) unsere Stelle nicht richtig

zu jenen, da ein Werden hier unbedingt nicht vorliegt, wenn man auslegt „euer Blut, sofern darin eure Seelen enthalten sind (richtiger: sofern es eure Seelen darstellt).“ Das giebt unser Verf. wenige Worte vorher mit נפשו דמו ganz richtig. — Sehen wir genau auf den Zusammenhang. Im Vorhergehenden sind die Thiere dem Menschen zur Speise gegeben und damit ist erlaubt, ihr Blut straflos zu vergiefsen (vgl. שׁפך v. 6); ja in einem besonderen Sinne ist das Letztere im Falle der Benutzung dieser Erlaubnifs geradezu zur Pflicht gemacht. Aber dem Blute der Thiere steht das der Menschen als geheiligt gegenüber, es bildet den vollkommensten Gegensatz. Das Thier soll sich für seine Tödtung (an seiner Gattung vollzogen) nicht ungestraft rächen dürfen, und der Mensch darf wohl das Blut der Thiere, nicht aber das seiner eigenen Gattung vergiefsen. Also Blut des Thieres und Blut des Menschen, oder, da hier die Form der Anrede herrscht: Thierblut und euer eigenes Blut. Bei der ersten Einführung des letzteren darf nicht beiläufig eine Begründung stehen — abgesehen von der Möglichkeit dieser Auffassung — sie folgt erst in 6 b. Auch jede nähere Bestimmung lenkt nur von dem scharfen Gegensatz ab und schwächt denselben. Höchstens der Verstärkung bedarf er, und die liegt in dem לנפשתיכם. „Und — nur — euer Blut, euer eigenes will ich fordern“, das ist die richtige Uebersetzung der Worte. Das ל ist Ersatz des Genitivs, vom Dativ der Zugehörigkeit ausgehend. So fassen es die alten Uebersetzungen, so Zunz-Arnheim, Tiele; so als zur Auswahl freizugeben Rosenmüller und Dillmann. Das נפשתיכם ist zweiter gen. zu dem דם, welches einen ersten als Suffix sich angeschlossen hat. Ausführlich würde das heifsen müssen: דמכם דם נפשתיכם (vgl. Müller, Sch. G. § 455). Das ist dann kürzer umschrieben durch ל, wie ganz gewöhnlich geschieht, wenn auch vielleicht selten nach dem Suffix (vgl. Ew. 292. Ges.-

Kautzsch, 115. Müller 455). Aber „das Blut eurer Seelen“ oder „eures Lebens“ (Zunz, Rosenm., Tiele) giebt nicht den erforderlichen Nachdruck, sondern lenkt ab auf den Gedanken, dafs in dem Blute die Seele, das Leben liegt. Dieser Gedanke aber kommt nur da in Betracht, wo man wie in v. 4 erinnern mufs, dafs selbst im Blute des getödteten Geschöpfes noch das Leben geachtet werden mufs. Einen anderen Sinn kann es nicht haben. Vielmehr heifst נפש einfach „selbst“, wie das viel öfter im Hebräischen der Fall ist, als man in der Regel zugeben will. „Das Blut von euch, von euch selbst“, oder „euer Blut, euer eigenes“ [1]). Dafür findet sich dasselbe נפשׁתיכם Lev. 11, 43 f. Jer. 37, 9. 42, 20. 44, 7. An der ersten Stelle wird es mit dem Piel vollkommen gleichwerthig dem daneben stehenden Hithpael gebraucht, es wird also sogar zum Ersatz für den rückbezüglichen Stamm des Thatwortes verwandt, was eine noch weitergehende Abschwächung bedeutet, als die hier anzunehmende [2]).

In demselben Verse wird noch eine andere Stelle vielfach in ganz ähnlicher Weise mifsverstanden. Zuerst bei Tuch finde ich, allerdings schon unter Verweisung auf Ewald's Grammatik, für מיד איש אחיו die Auslegung :

[1]) Ganz klare Erkenntnifs der Sachlage finde ich nur bei Maurer (Comment. gramm. crit. z. d. St.) : „tantummodo sanguinem vestrum, animarum, inquam, vestrarum i. e. sang. vestrum, vestrum, inquam, vindicabo. נפשׁתיכם appositum est, ut Suffixo in דמכם eam vim addat, quam postulat lex oppositionis. Aeque recte scribi potuisset : דִּמְכֶם אַתֶּם.“

[2]) Vgl. Ew. 286 f 314 c. Müller 461. 462. Ges.-K. 124 c. Wenn es bei letzterem heifst, נֶפֶשׁ sei „nirgends ganz müfsige Umschreibung, sondern deute auf das geistige Substrat der Persönlichkeit, welches durch die von ihr ausgehenden Handlungen, Gedanken u. s. w. afficirt werde“, so kann ich die Position nicht unbedingt zugeben, und die Negation trifft mich nicht. Denn müfsige Umschreibung ist נפש allerdings nicht, am wenigsten aber, wo es solchen Nachdruck hat wie hier. Nur ist es nicht nominal, sondern pronominal gebraucht, verliert also seine selbständige Bedeutung.

„von der Hand des Bruders eines Jeden." Sie hat in die verbreitetsten Auslegungen der Gegenwart, in die von Delitzsch und Dillmann, Aufnahme gefunden[1]), wird von Ewald (§ 278 b) vertreten, nimmt also zweifellos heutzutage die bevorzugteste Stelle ein. Sie scheint mir nicht nur unrichtig, sondern geradezu unmöglich. Die ausführlichste Rechtfertigung dieser Uebersetzung giebt Dillmann. Die Worte erklärten sich daraus, so sagt er, daſs man ein dem st. c. unterzuordnendes Nomen auch nachdrücklicher vorausstellen und es an seinem Orte durch ein rückweisendes Pron. suff. wieder aufnehmen könne: איש אחיו = אחי איש = eines Jeden sein Bruder. Aber diese Gleichung ist schwerlich richtig, vielmehr ist אחיו allein = אחי איש, sofern nämlich איש als Beziehungswort des Suffixes vorhergeht. In אחי איש ist אח der Hauptbegriff, und איש steht nur einmal und zwar in Abhängigkeit von ihm; in איש אחיו ist איש der Hauptbegriff und steht zweimal, darunter nur einmal abhängig von אח. Nicht um des Nachdrucks willen ist איש vorangestellt, sondern weil derselbe Begriff, der von אח abhängig vorkommt, zugleich eine andere Stelle im Satze bekleidet. Das ist in den meisten Fällen sofort klar. Die häufige Wendung Jeremia's (vgl. 18, 11. 25, 5. 26, 3 u. s. w.): שובו נא איש מדרכו הרעה darf nicht übersetzt werden: „Bekehret euch von dem bösen Wege eines jeden", sondern: „Bekehret euch, jeder von seinem bösen Wege." Hier also ist איש Subject des Satzes und dann erst durch das Suffix ausgedrückter Genetiv. Und in Jer. 12, 15 heiſst es nicht: „Ich will sie zurückführen in eines jeden Erbtheil und in eines jeden Land", sondern: „jeden in sein Erbtheil und jeden in sein Land." Da ist also איש vor allem Object des Satzes. Und in Gen. 41, 12 heiſst es

---

[1]) Sonst vgl. Baumgarten, Wright (bei Delitzsch genannt), Kalisch, die Züricher Bibelübersetzung.

nicht: „Er deutete uns unsere Träume, nach eines jeden Traume deutete er", sondern: „jedem nach seinem Traume deutete er." Dabei ist das איש casuslos wie ein Adverbium vorausgestellt, wie unser „männiglich." Der richtige Casus ist aus dem vorhergehenden לנו ersichtlich; anders z. B. Jer. 23, 36, wo deshalb לאיש steht. So geht es in der grofsen Mehrzahl der Fälle, und danach sind auch die meisten der Beispiele zu beurtheilen, die Ewald und Dillmann zu unserer Stelle anführen, mag auch für unser Sprachgefühl eine knappere Ausdrucksweise möglich erscheinen. In Gen. 15, 10 ist zu übersetzen: „er legte ein jedes (nämlich Rind, Ziege und Widder), den einen Theil desselben dem andern gegenüber", d. h. er legte ein jedes Vieh derart, dafs seine eine Hälfte der anderen gegenüberlag. Uebersetzt man: „er legte die eine Hälfte eines jeden der andern gegenüber", so ist das Ergebnifs freilich dasselbe und der Unterschied nicht grofs. Aber man könnte dann doch den Hergang so auffassen, als wenn er zuerst je eine Hälfte der drei Thiere in eine Reihe und dann erst je die andere Hälfte in eine zweite Reihe gegenüber gelegt hätte. Ebenso heifst es Gen. 42, 25 genau nicht: „und zurückzulegen ihr Geld in den Sack eines jeden", sondern „ihr Geld männiglich in seinen Sack" = „einem jeden in seinen Sack." Auch hier ist durch das Suffix in כספיהם das ל vor איש überflüssig geworden, so dafs es casuslos voransteht. Ganz ebenso Num. 26, 54. In Ez. 22, 6 ist איש wieder deutlich Subject und als solches unentbehrlich, in Gen. 49, 28 Object, wenn auch in der Uebersetzung entbehrlich [1]).

Nur zwei Stellen unter den von Dillmann angeführten und nicht minder unter den mehr als 200 Stellen zu dem pronominalen Gebrauche von איש, die ich nach-

[1]) Die drei letzten Stellen nach Ewald 278 b; die noch übrigen, Sam. I, 2, 33, Hiob 1, 4, gehören nicht hierher.

geschlagen, scheinen Stich zu halten. Das ist Gen. 42, 35 und Num. 17, 17. Sollen wir nach der grofsen Masse der Fälle entscheiden, so müssen wir auch hier eine selbständige Rolle des איש annehmen. So könnte man sich Gen. 42, 35 mit einem Anakoluth helfen: „Und wie sie ihre Säcke ausschütteten: siehe da, ein jeder .... sein Geldbeutel lag in seinem Sacke.“ Unmöglich wäre das gerade hier keineswegs. Und Num. 17, 17 könnte man übersetzen: „jeden, seinen Namen (nämlich) sollst du auf seinen Stab schreiben“, sodafs את־שמו Apposition zu איש wäre. Freilich bringt der folgende Satz schon einfach את שם אהרן.

Aber wenn man auch, wie ich selbst dazu neige, zugiebt, dafs das איש in den beiden letzten Beispielen keine selbständige Stellung im Satze einnimmt, so unterscheidet sich diese casuslose, adverbielle Vorausnahme des איש — etwa mit „je“ wiederzugeben — doch wesentlich von dem מיד איש אחיו unserer Stelle. Hier steht das איש abhängig von מיד, und doch will man übersetzen, als wenn אח davon abhängig wäre. Sollten jene zwei Stellen der unserigen völlig gleichen, so müfste es in Gen. 42, 35 heifsen צרור איש כספו בשקו und in Num. 17, 17 את איש שמו. Ich brauche nicht erst zu fragen, ob das möglich ist. Jenen Stellen entsprechend müfste es hier heifsen: איש מיד אחיו; dann aber würde man freilich besser übersetzen: „e i n e s j e d e n von der Hand s e i n e s Bruders, so will ich d e s M e n s c h e n Seele fordern. Wo immer איש in dieser Bedeutung der Form nach in Abhängigkeit steht, ist es auch dem Sinne nach abhängig, vgl. Jud. 7, 22. Eccl. 4, 4; und umgekehrt, wo das Wort, das mit dem Suffix auf איש zurückgreift, irgendwie abhängig ist, steht das Nomen regens oder die Präposition zwischen ihm und איש (vgl. aufser obigen Beispielen Gen. 41, 11. Ex. 30, 12. Sam. I, 25, 10. Reg. I, 8, 38; Gen. 44, 11. 13. Ex. 28, 21 u. s. w.). So mufs es sein, und keine Stelle, soweit ich gesucht, weicht davon ab. — Und endlich: das Suffix in אחיו geht bei

solcher Auffassung nicht einmal rückwärts auf איש, sondern vorwärts auf das האדם am Ende des Verses, wie schon Vater richtig hervorhebt.

Steht es so mit der Formfrage, so ist es mit dem Sinne nicht viel besser bestellt. Tuch freilich erreichte etwas mit dieser Uebersetzung. Weil er hier die Blutrache geboten sah und den Sinn verlangte, daſs Gott je von dem Bruder, d. i. dem nächsten Verwandten des Ermordeten in der Blutrache die Seele desselben forderte, so kam das nachdrückliche „von dem Bruder eines jeden" bei ihm sehr gut zu seinem Rechte. Aber hat man richtig erkannt, daſs es sich um Gottes Rache an dem Mörder handelt, so ist nicht einzusehen, was das ein jeder soll. Es wäre dann das Ganze doch nur Apposition zu האדם, und damit aussagt, daſs jeder Mensch aller Menschen Bruder sei. Wozu nun das distributive „eines jeden", das doch keinen anderen Sinn haben könnte, als daſs der eine zu dem, der andere zu jenem im Bruderverhältniſs stehe?

Sollen die Worte in Apposition zu האדם nichts weiter aussagen, als daſs die Menschen untereinander Brüder sind, so muſs man einfach übersetzen: „von dem Manne, der sein Bruder ist." Es ist dann אחיו Apposition zu איש, und beide zusammen Apposition zu האדם. Diese durchaus tadellose Auffassung vertreten von neueren Auslegern Schumann, Tiele, Köhler (zu Sach. 7, 10), von Uebersetzungen die Bunsen's[1]). Aehnlich Vater, Knobel, de Wette's Uebersetzung, die das איש übergehen, unter Verweisung auf Lev. 21, 9. Gen. 13, 8. Jud. 6, 8, so schon die LXX: *ἐκ χειρὸς ἀνθρώπου ἀδελφοῦ αὐτοῦ.* Aber dies unübersetzbare איש hebt gerade Leute von bestimmten Eigen-

---

[1]) So auch das Targ. Onk.: ומיד אנשא מיד גבר דישוד ית־דמא דאחוהי „von der Hand des Menschen, von der Hand des Mannes, der das Blut seines Bruders vergieſst."

schaften aus der Masse heraus, ist also hier wenig am Platze. Endlich Keil: „von der Hand eines jeden, seines Bruders“ d. h. „jedermanns, wer er auch sei, da er sein (des Getödteten) Bruder ist, sofern alle Menschen Brüder sind.“ Das wäre aber sehr undeutlich ausgedrückt, jeder würde dann verstehen müssen: „von der Hand eines jeden, der sein Bruder ist“ im Unterschiede von denjenigen, die es nicht sind. Es ist also diesen Uebersetzungen die erste vorzuziehen [1]).

Aber eine andere Uebersetzung wird durch Sach. 7, 10 an die Hand gegeben. Dort heifst es: ורעת איש אחיו אל־תחשבו בלבבכם, und in 8, 17: ואיש את־רעת רעהו אל־תחשבו בלבבכם. Die letztere Stelle ist die mafsgebende Erklärung der ersten: „Sinnet nicht einer auf des anderen Schaden.“ So mufs auch 7, 10 übersetzt werden, keine andere Erklärung läfst sich halten. Diese aber ist nur dann möglich, wenn איש אחיו völlig zu einem Begriffe verschmolzen ist, und zwar nicht gleich אחי איש, sondern gleich איש את־אחיו. Es heifst hier einfach „einander“, losgelöst von dem Thatwort, in dessen Verband eines der Worte Subject, das andere Object ist. So ist zu übersetzen: „Auf den Schaden von einander sinnet nicht“, „Sinnet nicht auf euren gegenseitigen Schaden!“ Freilich findet sich איש אחיו ohne את nur noch ein einziges Mal in Joel 2, 8. Fassen wir unsere Stelle ebenso auf, so ergiebt sich der Sinn: „Von jedem Thiere will ich es (euer Blut) fordern, und von den Menschen, von einander (von den Menschen wechselweise) will ich der Menschen Seele fordern.“ Dann steht kein Wörtchen zu viel, keine entbehrliche Ermahnung mitten in dem Gesetzesparagraphen. Vielmehr genau so wie durch das לנפשתיכם ein anderer Rechtsfall von dem zuerst bestimmten scharf unterschieden wird, so wird dieser hier wieder aufs schärfste in seine

---

[1]) **Sam. Syr. Hieron. übersetzen ein איש וְאחיו, ganz ohne Grund.**

Unterabtheilungen zerlegt. Vielleicht ist dies auch Zunz-Arnheim's Auffassung bei der Uebersetzung: „von der Hand des Einen werde ich fordern das Leben des Bruders", vielleicht auch die der Züricher Uebersetzung: „von des Anderen Hand will ich eines jeden Menschen Seele fordern." Ganz klar ist es bei beiden nicht[1]). Sehr richtig wird die grammatische Erscheinung hervorgehoben von Ewald, § 301 b: „Doch fängt merkwürdigerweise bei Spätern bisweilen schon die engere Verbindung an, zunächst in der Unterordnung des st. constr.: רעת איש אחיו das Uebel des einen (gegen) den andern sinnet nicht Zach. 7, 10, vgl. dagegen noch das ursprünglichere 8, 17, und noch kürzer gebraucht dann Hezeqiel einmal das bloſse איש in diesem Sinne 1, 11 vgl. v. 9" [2]). Es wird anzuerkennen sein, daſs dieser späte, sicher secundäre Sprachgebrauch sich auch in der Grundschrift Gen. 9, 5 findet, so schwer dieses Zugeständniſs manchem auch werden mag. Mögen diese beiden exegetischen Kleinigkeiten zu 9, 5 als Beispiele dafür dienen, daſs man bei der Auslegung der Grundschrift stets weiter kommen wird, wenn man späten Sprachgebrauch bei ihr voraussetzt, als wenn man frühen in ihr sucht.

---

[1]) Dem Sinne nach richtig faſst Olsh. die Worte gleich מיד איש את־נפש אחיו, streicht sie aber zugleich als eingeschobenes erläuterndes Glied. Das ist jedenfalls ein ungerechtfertigter Schritt der Verzweiflung. Die Worte sind keineswegs überflüssig.

[2]) Dies bloſse איש ist doch verdächtig.

IX.

Noah als Winzer und die Verfluchung Kanaan's.

Mit c. 9, 17 schliefst die Sündfluthgeschichte der Grundschrift, und es folgt in v. 18—27 ein Stück aus J, aus dem sich die zusammenhängende Erzählung v. 20—27 deutlich heraushebt. Unsere Ergebnisse über J machen es uns zur unerläfslichen Aufgabe, auch hier zu untersuchen, welcher Schicht von J der Abschnitt angehört und welche Schicksale er innerhalb dieser Quelle mag erlebt haben. Dafs das nicht müfsige Fragen sind, ist bereits durch die Beobachtungen Anderer bewiesen.

Das Kernstück des Ganzen bilden die Fluch- und Segenssprüche Noah's in v. 25—27. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dafs diese dichterischen Sprüche von weittragender Bedeutung von alten Zeiten her der festeste Halt der Geschichte gewesen sind und am treuesten erhalten sein werden, auch wenn die Geschichte im übrigen allen möglichen Wechselfällen sollte ausgesetzt gewesen sein. Wir beginnen deshalb mit der Untersuchung dieser Sprüche.

V. 25 enthält den Fluch über Kanaan. „Verflucht ist Kanaan; der geringste Knecht soll er seinen Brüdern sein.“ An dieser schlichten Gestalt ist weder etwas zu erklären noch anzuzweifeln.

Zu den beiden folgenden Versen bemerkt Olshausen[1]: „Der Text bietet mancherlei Anstoſs.“ Das ist meines Wissens der erste Zweifel an der Unversehrtheit des Wortlautes, und so hat er vor allen Dingen ein Recht darauf, geprüft zu werden, zumal dies bisher noch nicht in ausreichender Weise geschehen ist. In 26 b müſste man, so meint Olshausen, לו statt למו erwarten, das doch auch nicht durch Versehen aus לו könne entstanden sein. Doch würde auch dies noch verdächtig erscheinen, weil es sich nur auf יהוה, nicht auf Schem beziehen könnte. Etwas Auffallendes hat das „Kanaan soll ihnen Knecht sein“ allerdings nach v. 26a und kaum weniger nach 27a. Dillmann noch will es nach dem Vorgange der meisten Ausleger auf שם (und wohl auch in v. 27 auf יפת) als nomen collectivum bezogen wissen. Ich halte das für ausgeschlossen, weil in dem ganzen Umfang der Sprüche die Namen als Einzelnamen gelten und grammatisch so behandelt werden. Es heiſst in v. 25 ארור und יהיה לאחיו, nicht ארורים und יהיו לאחיהם; in unserem Satze 26 b und 27 c selbst ויהי und nicht ויהיו. Unmittelbar daneben, ja in demselben Satze, kann nicht in dem למו je einer der beiden Brüder als Sammelbegriff behandelt werden. Auch der Sache nach widerspricht es der ganzen Haltung der Geschichte; der Erzähler fiele damit bedenklich aus der Rolle. — Man könnte annehmen, למו beziehe sich wie in Jes. 53, 8 auf den Singular, und ich würde in diesem Falle mit Stade[2]) das ו streichen und לם lesen. Dazu ist aber die Noth nicht groſs genug. Vielmehr giebt sich der Satz einfach als kehrversartige genaue Wiederholung von 25 b. Die Suffixe knüpfen scharf an das אחיו an, eine Wiederholung dieses Wortes selbst konnte bedenklich erscheinen,

---

[1]) A. a. O. Monatsber. d. Berl. Akad. 1870 S. 382 f.

[2]) Vgl. die lichtvolle Ausführung in „Morgenländische Forschungen“, Leipzig 1875, S. 202—205 und Hebr. Gramm. I, § 345 c.

weil dann das Suffix der 3. pers. sing. auch auf שׁם und יפת bezogen werden konnte. Der Fluch über Kanaan ist Hauptsache und Grundton des Ganzen und wird durch den dreimaligen Ausspruch in diesem seinem Gewicht gebührend hervorgehoben. Das betont zwar Dillmann ganz richtig unter Berufung auf Ewald, Alterthümer, 3. Ausg. S. 177 f., aber im Grunde giebt er es zugleich auf, da er in 26 b und 27 c nur die Hälften sieht, in die sich der Fluch 25 b zerlegt. Damit ist der Fluch nur einmal ausgesprochen. — Dieser schönen und möglichen Auffassung thut auch Olshausen Abbruch, indem er 26 b vollends streicht[1]). Er selbst verkennt nicht, wie schwierig dann immer noch in 27 c der Uebergang von Japheth auf beide Brüder wäre. Diese Schwierigkeit fällt nur dann weg, wenn das למו in 26 b und 27 c unmittelbar das לאחיו aus 25 b aufnimmt. So richtig z. B. Ewald, Böhmer, Delitzsch, auch Riehm (Handwörterb. Artikel „Noah“). Nur ein Umstand ist dem nicht günstig, das wiederholte ויאמר zu Anfang von v. 26. Wäre es ursprünglich, von Alters her zugleich mit den Sprüchen überliefert, so würde es die Beziehung des למו auf לאחיו sehr erschweren. Aber die Sprüche scheinen nicht einzeln, je mit besonderer Einführung überliefert zu sein, denn vor v. 27 fehlt dieselbe. Das ויאמר zu Anfang von v. 26 kann also nur die Bedeutung und Absicht haben, den Fluch vom Segen zu trennen, und die wird schwerlich ursprünglich obgewaltet haben, da ja in jedem Falle je im zweiten Halbverse auch der Fluch wiederkehrt. Deshalb kann ich diese Einführungsformel nicht für ursprünglich und wesentlich halten, wenn auch sämmtliche Ueberss. für verhältnifsmäfsig hohes Alter Zeugnifs ablegen und sie vielleicht gar schon der ersten erzählenden schriftlichen

---

[1]) Nicht auch 27 b, wie Dillmann in beiden Auflagen anmerkt. Auf die weitere Vermuthung Olshausen's ist dort nicht Rücksicht genommen.

Einfassung der alten Sprüche angehört. Ist man aber anderer Meinung, so deute man das למו in dieser oder in ursprünglicherer Gestalt auf die Einzahl, also auf Sem und Japheth. — Endlich wird auch die kühne Vermuthung Olshausen's, dafs die Worte וישכן באהלי שם aus v. 27 zu entfernen und an Stelle von 26 b einzusetzen seien, nun jeden Rest von Wahrscheinlichkeit verlieren. Mufs 26 b stehen bleiben, so würden jene Worte, davor eingeschoben, vollends den Sinn bestätigen: Gepriesen sei Jahve, der Gott Sem's und er (Jahve) wohne in den Zelten Sem's, und Kanaan sei ihm (Jahve) Knecht.“ Auch der Wunsch, dafs Jahve in den Zelten Sem's wohnen möge, hat etwas Uebertriebenes. Vor allem aber scheitert die Vermuthung daran, dafs niemals ein Israelit sich würde gefunden haben, der die Worte, wenn sie ursprünglich in v. 26 standen, von dort nach v. 27 verpflanzt hätte. Sich, die echten Kinder Sem's, eines solchen Segensspruches berauben und ihn dem Japheth in anderer Bedeutung zutheilen! Beziehen ihn doch die meisten Juden vom Targum Onkelos an und christliche Ausleger nach ihnen (vgl. Dillmann) trotz seiner Stelle in v. 27 auf Sem, indem sie Elohim als Subject von ישכן einsetzen [1]:

---

[1]) Auch in neuester Zeit wird die Ansicht, dafs Gott das Subject des ישכן sei, mehrfach vertreten, so von Volck in dem Artikel Noah (Herzog, Realenc. 2. Aufl. Bd. 10, S. 617) und besonders von Nöldeke (Schenkel's Bibell. Art. „Japhet“, Bd. 3, S. 191). Ersterer fragt, welches Bedürfnifs Japheth, dem die Welt offen stehe, haben sollte, ein Gast zu werden im Gezelt Sem's? Aber nicht darauf kommt es an, welches Bedürfnifs er hat, sondern auf geschichtliche Verhältnisse, wie sie bei Kanaan sofort ins Auge fallen. Darum ist auch v. 27 a allerdings „im geographischen Sinn“ zu nehmen, nicht, wie Nöldeke will, im übertragenen = „Er gebe ihm Glück und Heil.“ Wenn N. einwendet, genau genommen müfsten nach ersterer Anschauung sämmtliche Japhethiten bei den Semiten leben, so gilt das auch gegen seine Auffassung von 27 b. Es müfste dann auch Gott in den Zelten sämmtlicher Semiten Wohnung nehmen. — Im allgemeinen gilt gegen diese

ein wahres Wunder, dafs er nicht umgekehrt schon irgendwo seinen Weg aus v. 27 in v. 26 gefunden hat. —

So scheint also von Olshausen's Vermuthungen wie von dem Anstofs, der sie veranlafst hat, nichts übrig zu bleiben. Von dem, was er ausgesprochen, allerdings nichts; von dem, was er gefühlt, vielleicht dennoch. Wenn er darauf hinweist, dafs das למו als „ihm“ gefafst sich auf Jahve, nicht auf Sem, beziehen würde, so ist damit richtig empfunden, dafs Jahve als Subject von v. 26 Schwierigkeit bereitet. Wenn Olsh. jenen Satz aus v. 27 nach v. 26 verpflanzen will, so fühlt er richtig die Lücke, dafs v. 26 den verlangten Segen Sem's nicht bietet, und sucht diese anderweitig auszufüllen. Nur den Sitz des Anstofses hat er nicht richtig erkannt. Jenes „Gesegnet (gepriesen) sei Jahve, der Gott Sem's“, ist doch eine gar zu auffallende Schönheit, so aufserordentlich fein, dafs es mir eben um dieser Feinheit willen höchst verdächtig vorkommt. Auf das ארור in v. 25 folgt ein ברוך im folgenden Verse, auf Kanaan, den Verworfenen, Sem, der Auserwählte. Und nun soll auf einmal Jahve Gegenstand dieses Segens sein, nicht Sem; und das ברוך soll nicht seine schlicht gegensätzliche Bedeutung „gesegnet“ haben, sondern in ein „gepriesen“ abgeschwächt werden? [1]) Erhält doch Japheth einen eigenen Segenswunsch, warum nicht Sem? Warum wird der Erste in Person verflucht, der Dritte in Person gesegnet, und des Zweiten Gott gepriesen? Natürlich kann man darin viel hineingeheimnissen und es mit schönen und frommen Worten verbrämen. Aber die Bibel und vor allem ein so altes, ursprüng-

---

Auffassung, dafs Japheth das logische Subject des Satzes ist und hier nur ein Segen über ihn erwartet werden kann. Die Schwierigkeiten, die bis jetzt im Grunde allen Auffassungen im Wege stehen, werden unten ihre Behandlung und hoffentlich Lösung finden.

[1]) Dafür tritt — bei dem jetzigen Wortlaut ganz richtig — auch Böttcher gegen v. Bohlen und de Wette ein (Neue ex. kr. Aehrenl. S. 13).

liches Stück, ist geschrieben, um ohne Commentar gelesen und verstanden zu werden: dazu ist der jetzige Text zu fein. Wenn bisher, soweit mir bekannt, niemand an der Ursprünglichkeit des Textes von 26a gezweifelt hat, so mag das an seiner grofsen Einfachheit und Klarheit liegen. Wo sollte in dem ברוך יהוה אלהי שם, in diesen vier Worten, ein Zusatz oder ein Verderbnifs irgend welcher Art sich verbergen können? Diese Frage glaube ich durch eine Vermuthung beantworten und alle Schwierigkeit dadurch heben zu können. Der Text wird gelautet haben: ברוך יהוה שם, natürlich zu lesen בְרוּך י״י שם, nicht בָּרוּך. „Der Gesegnete Jahve's ist Sem", so wird der Spruch ursprünglich gelautet haben. Es ist das nicht ein blofser Segenswunsch, wie das etwas häufigere בָּרוּךְ פ׳ לי״י (vgl. Sam. I, 15, 13. 23, 21. II, 2, 5), sondern es ist die Aussage einer besessenen, bleibenden Eigenschaft, viel stärker als jenes. Merkwürdigerweise findet sich genau dieses בְּרוּךְ יַהְוֶה im ganzen A. T. nur zweimal, gerade bei dem Jahvisten der Genesis, c. 24, 31. 26, 29 (aufserdem noch זרע ברוכי י״י המה Jes. 65, 23). An ersterer Stelle ist es kaum mehr als eine starke Höflichkeitsform, an letzterer dagegen der schlichte Ausdruck der Ueberzeugung, dafs Isaak diese Eigenschaft besitzt und dafs sie sich bei ihm wirksam erweist. „Wir haben deutlich gesehen, dafs Jahve mit dir ist", das der Anfang der Rede (v. 28), jenes אתה עתה ברוך י״י der gleichlaufende Schlufs. Es ist fast, als wenn in 26, 29 der Segen sich an Isaak, dem Träger der Verheifsung, ausdrücklich erfüllen und von Abimelech, dem Nichtsemiten, in seinem unschätzbaren Werthe sollte anerkannt werden. So hergestellt entspricht der Segen in v. 26 vollkommen den beiden anderen Sprüchen. Verflucht ist Kanaan; Jahve's Gesegneter ist Sem. Den Segen kann Japheth nicht mehr erhalten, denn der ist vergeben; aber einen guten Wunsch hat der Vater noch für ihn übrig

und dazu brüderlichen Antheil an des Bruders Segen [1]). Unwillkürlich fühlt man sich an Jakob und Esau erinnert und besonders an den Spruch über den letzteren 27, 39 f., der ganz ähnlich gestaltet ist, nur dafs sich an ihm Japheth's und Kanaan's Geschick vereinigen. Die Wortzahl bleibt auch nach Entfernung des אלהי derjenigen der ersten Glieder von v. 25 und 27 völlig entsprechend, ja sie verhält sich richtiger zu den zwei Worten des vorhergehenden, den drei des folgenden Verses, der zudem einen vollen Verbalsatz bietet. Endlich wird der Anschlufs des לָמוֹ an לאחיו bedeutend erleichtert, weil kein neues Subject dazwischen getreten ist, vielmehr nun das Subject שם mit in jenen beiden Worten enthalten ist. —

Aber freilich bedarf es, da alle Textgestalten einstimmig denselben Wortlaut bieten, einer leichten Erklärung für sehr frühes Entstehen dieses Textes. Mir scheint, sie liegt auf der Hand. In dem knappen Wortlaut ברוך יהוה שם schlossen sich für Auge und Auffassung sofort zusammen die beiden ersten Worte. Selbständig als בָּרוּךְ יְהוָה gelesen ergaben sie eine Formel Jahve zu preisen, die jedem Leser besonders geläufig war. Sie findet sich in Gen. 24, 27. Ex. 18, 10, ziemlich häufig in den Geschichtsbüchern, ein Dutzendmal in einer Reihe von Psalmen, im Ganzen etwa 25 mal. Sicher ist sie in der Zeit des zweiten Tempels, der doch die Endredaction und Aufnahme der biblischen Bücher angehört, in der auch der vorliegende Text von 26 a müfste entstanden sein, nicht viel weniger beliebt gewesen als das הללו־יה. Las man dies „Gepriesen

---

[1]) Nicht unmöglich wäre es, dafs der Unterschied einst nur darin, nicht in dem Gottesnamen beruhte, dafs der letztere erst später aus religiösen Bedenken in v. 27 verändert wäre. Da das Zusammenklingen von יַפְתְּ und יֶפֶת sicher beabsichtigt ist, könnte man an das noch wirksamere יַפְתְּ יְהוָה לְיֶפֶת um so leichter denken. Doch bedarf ich dieser Möglichkeit nicht und gebe sie ganz der Erwägung Anderer anheim.

Jahve“ mit dem ersten Blick, so dachte man schwerlich an etwas weiteres, denn was konnte dem frommen Leser willkommener sein als solch ein preisendes Wort? Das folgende שֵׁם konnte nun nichts anderes sein als der Genitiv, denjenigen bezeichnend, der Jahve sein eigen, d. i. seinen Gott, nennt. „Jahve, der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's“, „J., der Gott Israel's“, „J., der Gott eurer Väter“, das waren ja Aussagen, die in eines jeden Bewufstsein lebten, und ein der Sache nach ganz richtiges Gefühl stellte unsere Stelle daneben, indem es Sem im wesentlichen = Israel setzte. Zu diesem Sinne aber fehlte das אלהי, und man wird einwenden, dafs eben damit diese Auffassung von vorneherein aufser Betracht kommen mufste. Aber darüber konnte leicht hinweghelfen die jedermann geläufige Gleichung יהוה אלהי צבאות = יהוה צבאות, und so war auch für den Denkenden jene Auffassung gesichert. Von diesem Standpunkt aus war es keine Textänderung, sondern nur eine Verdeutlichung des Textes, Beseitigung eines überflüssigen Anstofses, wenn man kurzerhand das אלהי einsetzte. Das wird in der Zeit der Sammlung des Kanons, der Zeit der Schriftgelehrsamkeit, möglicherweise von sehr berufener Hand, geschehen sein. Wir haben, wie mir scheint, allen Grund, das אלהי wieder zu streichen und als ursprünglichen Text festzuhalten: בָּרוּךְ יַהְוֶה שֵׁם.

Da ich aber nicht darauf rechnen darf, diese Textverbesserung, für die ich mich auf keinen einzigen Gewährsmann, ja nicht einmal auf den leisesten Zweifel an der Richtigkeit des Halbverses, berufen kann, von Vielen anerkannt zu sehen, so mufs ich es als einen glücklichen Umstand betrachten, dafs für unsere weitere Untersuchung nichts darauf ankommt. Auch diejenigen, die Jahve hier gepriesen finden, erkennen darin den Segen über Sem an, vielleicht überschwänglicher noch als ich. Im übrigen aber lasse ich den Text von v. 25—27 völlig unversehrt. Bezüglich des letzten fraglichen Punktes für die Auslegung,

der Bedeutung von שם in v. 27, bin ich mit der Mehrzahl der Ausleger dahin einverstanden, daſs er nur Eigenname sein kann: „er wohne in den Zelten Sem's." Für die Begründung darf ich auf die Commentare verweisen.

Was ist nun aus diesen alten Sprüchen zu entnehmen? Sie bringen zunächst, wie Wellhausen durchaus richtig beobachtet hat, die wichtige Thatsache klar zum Ausdruck, daſs die drei Söhne Noah's Sem, Japheth und Kanaan heiſsen. Denn Kanaan soll seinen Brüdern dienen, und als solche stehen hier neben ihm nur Sem und Japheth. Man könnte einwenden, da das למו sich nach unserer Auslegung unmittelbar auf אחיו zurückbeziehe, so brauchten Sem und Japheth nicht diese Brüder zu sein. Aber diese Verflechtung der Segenssprüche über Sem und Japheth mit dem wiederholten Fluche über Kanaan wird eben nur dadurch möglich, daſs jene keine neuen Personen sind, sondern nur einer nach dem anderen eintreten, um den Begriff „Brüder Kanaan's" in seine Theile zu zerlegen. Wären sie nicht seine Brüder, so wäre solche Anordnung durchaus unstatthaft. Ferner aber braucht man nur zu fragen, wem gegenüber sich denn der Fluch über Kanaan erfüllt hat? Jedenfalls Israel gegenüber; Israel aber ist Nachkomme Sem's. Dagegen dient Kanaan keinem der drei Brüder, die ihm Gen. 10, 6 gegeben werden. Somit ist hier Sem sein Bruder, Japheth Sem's, also auch Kanaan's Bruder, und Kanaan dient auch diesem. Köhler will diesem Schlusse ausweichen, indem er sagt, Kanaan solle „mit dem Fluchgeschick behaftet sein, der niedrigste Knecht seiner eigenen Brüder, der übrigen Hamiten, ebenso wie der Semiten und Japhethiten zu werden." Daſs er neben seinen Brüdern auch noch eines anderen Knecht werden soll, ist in den Versen 25—27 nicht ausgesagt, Knecht der Hamiten ist Kanaan nicht geworden: also wäre die Weissagung Noah's nicht erfüllt. Eben so wenig geht

es an, wie man stillschweigend meistens zu thun pflegt, unter den Brüder Kanaan's einfach die Brüder seines Vaters zu verstehen. Gerade hier, wo alles noch streng in die Formen der Familie gekleidet ist, würde das höchst einfach gegeben sein mit אחי אביו statt אחיו.

Aber diese Reihe der Söhne Noah's : Sem, Japheth, Kanaan, vertreten nicht nur die Sprüche Noah's selbst, sondern sie gilt für die ganze Geschichte von v. 20 an. Man braucht nur mit Wellhausen in v. 22 den offenbaren Einschub חם אבי zu beseitigen, um eine ganz klare Geschichte zu haben. Kanaan sieht die Scham seines Vaters (d. i. Noah's), er sagt es seinen zwei Brüdern draufsen. Diese zwei, Sem und Japheth, bedecken in kindlicher Scheu des Vaters Blöfse[1]). Noah erwacht, hört, was ihm sein jüngster Sohn[2]) angethan (und wie gut sich

---

[1]) Eine kleine Unklarheit in der Auslegung von v. 24, vielleicht nur im Ausdruck begründet, hat Dillm. bis heute mit Knobel's Worten beibehalten. Er sagt : „sie legten es auf ihrer beider Schultern, indem sie sich aneinander gestellt hatten u. s. w.“ Hatten sie sich aneinander gestellt, so also, dafs ihre Schultern sich berührten, so mufsten sie rückwärts gehend über die Füfse des Vaters stolpern. Sie liefsen im Gegentheil mindestens eines Mannes Breite zwischen ihren Schultern frei, und diesen Zwischenraum füllte die Decke aus. So konnten sie ruhig hineingehen und liefsen rückwärts schreitend den Noah zwischen sich liegen. Die Decke aber legte sich sogleich auf seine Füfse; ein Schritt weiter, und sie liefsen sie fallen. Dann mufste sie mitten auf des Vaters Leib liegen.

[2]) Dillm. bemerkt : „הקטן] kann den Compar. und den Superl. ausdrücken“; in der ersten Aufl. heifst es weiter : „je nachdem er mit zweien oder mehreren verglichen wird.“ Das letztere wollte gewifs sagen, es bedeute „der Jüngere (Kleinere)“, wo zwei, „der Jüngste“, wo mehrere mit einander verglichen werden. Dann heifst es eben überall „der Jüngste“, und das ist zweifellos das Richtige; man versteht nur nicht, wie Dillm. bei dieser Erkenntnifs dennoch hier der Uebersetzung „der Jüngere“ den Vorzug geben konnte. Alle Beispiele, die er anführt (Sonne und Mond, 2 Töchter Lot's (צעירה), Edom und Jakob, Lea und Rahel, Benjamin und David je unter ihren Brüdern), sprechen einzig für die Uebersetzung „der jüngste.“ Die Mög-

die beiden älteren benommen), er verflucht diesen jüngsten Sohn Kanaan und segnet die beiden älteren.

Nun erkennt Dillmann zwar חם אבי als Einschub des R an, will aber dennoch jene abweichende Reihe der Söhne Noah's nicht zugeben. „Es genügt anzunehmen, dafs bei C wirklich die That dem Ken. zugeschrieben war, natürlich aber die Erzählung derselben erst nach oder in seinen genealog. Uebersichten stand" [1]). Dafs es ihm Ernst damit ist, den ursprünglichen Text wiederherzustellen, erkennt man klar daraus, dafs er als ferneren Einschub von R das שני in v. 22 bezeichnet. Kanaan, ursprünglich der Thäter, hat mehr als zwei (nach 10, 6 drei) Brüder, somit kann das שני nicht ursprünglich sein. Aber wenn wir auch das entfernt haben, ist dann Kanaan etwa nicht nach v. 22 der Sohn Noah's und zwar nach v. 24 der jüngste? Und sind dann weniger nach v. 26 und 27 Sem und Japheth seine Brüder, doch auch zwei? Dafs also mit so einfachen Mitteln ein Ausgleich nicht zu schaffen ist, liegt auf der Hand; schärfere aber lassen sich nicht anwenden. Unmöglich kann man für Noah : Ham und für Sem und Japheth : Kusch, Miçrajim und Put einsetzen. Sämmtliche Namen sind vielmehr nicht nur gut verbürgt, sondern dem Sinn der Geschichte einzig und allein entsprechend. Daher darf das שני in v. 22 ruhig als ursprünglicher Bestandtheil der Erzählung betrachtet werden; aber es bleibt dabei, dafs dieselbe Noah's Söhne Sem, Japheth, Kanaan nennt. Auch durch den Einschub selbst wird das bezeugt. Denn nicht darum schob, wer es auch war, das חם אבי in den

lichkeit der anderen mufs mit voller Entschiedenheit in Abrede gestellt werden. Möglich ist nur, dafs etwa nicht alle Brüder oder Söhne zum Vergleich herangezogen werden; von den Herangezogenen aber wird הקטן stets den jüngsten bezeichnen, der Plural הקטנים die jüngsten, sodafs der Aelteste übrig bleibt. So הגדלים im Vergleich mit David Sam. I, 17, 13 f.

[1]) 2. Aufl. S. 148.

Text ein, weil an dieser Stelle, wohin die Geschichte verpflanzt wurde, von Kanaan noch nicht die Rede gewesen war, und weil er zugleich auch die übrigen Hamiten an der That participiren lassen wollte (so Dillmann). Dem Ersteren wäre leicht abgeholfen gewesen, wenn man nicht חם אבי vor כנען, sondern (בן חם (הקטן dahinter einschob. Das letztere aber hatte keinen Sinn, wenn man sie nicht auch an der Strafe theilnehmen liefs. Hätte man Kanaan die That gelassen und Ham bestraft, so könnte man auf solche Absicht schliefsen. Der Grund für den Einschub war vielmehr einzig und allein, dafs Kanaan als Noah's Sohn erschien. Diesen Widerspruch beseitigte man, wo er zuerst auftrat, in v. 22 durch Einschiebung des חם אבי. Nun zeigt Ham (der Vater Kanaan's) es seinen Brüdern, d. i. Sem und Japheth an, und alles ist in Ordnung. Dafs Ham danach in v. 24 der jüngste Sohn Noah's wurde, störte nicht, denn nirgends war ausdrücklich gesagt, dafs er es nicht sei. Ob die Strafe in v. 25 den Schuldigen traf, wurde noch weniger gefragt, zumal daran nichts zu ändern war[1]). Nur auf Ausgleich des Widerspruchs in der

---

[1]) Man behalf sich dem gegenüber wohl in ähnlicher Weise, wie man es heute noch thut. Auf alle diese Versuche, die Bestrafung Kanaan's für des Vaters Sünde zu begreifen, brauche ich hier nicht einzugehen, weil sie ausnahmslos überflüssig werden durch die Erkenntnifs, dafs חם אבי erst später eingeschoben ist. Nur sollte man nicht immer wieder meinen, durch Berufung auf die geschichtlichen Verhältnisse den Knoten lösen zu können, während man ihn nur durchhaut. Allerdings ist der Geschichte nach nur Kanaan, nicht Ham, der Knecht. Aber für diese geschichtliche Thatsache fand die Sage sicher auch eine vollkommen entsprechende, nicht eine ganz unzulängliche Fassung. Kannte diese Sage selbst Ham als Vater Kanaan's, so wufste sie auch Grund und Erklärung, warum nur dieser sein Sohn verflucht wurde, den Brüdern seines Vaters zu dienen. Sie hätte das berichtet und den Auslegern die Mühe gespart. Läfst sie aber Kanaan seinen Brüdern dienen und sind diese Sem und Japheth, so hat die Sage das eben nicht besser gewufst und brauchte darum nichts zu erklären.

Stammtafel kam es an, und der ist wirklich im Sinne des Verbesserers beseitigt, vielleicht besser, als auch Wellhausen zugiebt. Nach der vorliegenden Textgestalt heifst Ham in v. 24 Noah's jüngster Sohn. Auf ihn läfst sich allenfalls das Suffix in לאחיו v. 25 beziehen, so dafs es dann heifst, Kanaan solle der Knecht der Brüder des jüngsten Sohnes Noah's sein. Hätte der Verbesserer nicht dieses Verständnifs beabsichtigt — wie denn dem ursprünglichen Texte nach allerdings das Suffix sachlich mit בנו הקטן gleich steht — so würde er schwerlich unterlassen haben, auch aus לאחיו ein לאחי אביו zu machen. Oder sollte ihn die Ehrfurcht vor den überlieferten eigenen Worten Noah's davon abgehalten haben? Für heutiges apologetisches Verständnifs wäre dies wohl der einzige Ausweg. Zugleich freilich wird diese Beziehung des Suffixes ausgeschlossen durch den Eintritt der directen Rede und dadurch, dafs die einzige, in dem Satze gegebene dritte Person Kanaan selbst ist.

Es fragt sich nun, wem dieser ausgleichende Eingriff zuzuschreiben ist; ob er sich schon innerhalb der jahvistischen Quelle nothwendig erwies oder erst später, als sie mit der Grundschrift verbunden wurde. Das letztere würde dann jedenfalls anzunehmen sein, wenn die jahvistische Quelle in allen ihren Schichten diese Benennung der Söhne Noah's verträte. Aber das ist keineswegs der Fall. Zum Beweise des Gegentheils läfst sich freilich die Völkertafel schwer heranziehen, weil dort von den Söhnen Noah's nur zwei deutlich aus dem Jahvisten genannt werden, nämlich Sem und Japheth in v. 21. Dagegen sind כוש, מצרים und כנען jetzt zwar חם untergeordnet; aber der letztere ist doch nur aus der Grundschrift genannt, und wir haben keine volle Gewifsheit, dafs auch J ihn als Vater Kanaan's anerkannte. Gewifsheit aber verschafft uns c. 9, 18. 19. Die Verse erweisen sich schon dadurch als jahvistisch, dafs sie in der Grundschrift völlig überflüssig wären, da diese die Söhne Noah's bereits mehrere Male mit Namen

aufgeführt hat. In J aber sind sie noch nicht genannt und darum nöthig, falls er sie ebenso kannte. Ausdrücklich für J beweist aber v. 19. Das שלשה אלה בני־נח gehört zu den eigentlichen Bestandtheilen des jahvistischen Stammtafelgerüstes (vgl. 22, 23. 10, 29. 25, 4 und oben S. 223), und ist in dieser seiner Eigenschaft unnachahmlich. Zu נפצה ferner vgl. 10, 19. 11, 4. 8. 9, zu כל־הארץ 11, 1. 9. Nun könnte ja immer noch R in v. 18 חם statt כנען eingesetzt haben, und dann müſste ferner, da כנען nach v. 24 der jüngste ist, חם auch vor יפת gerückt sein. Aber wäre das geschehen, so läsen wir jetzt nicht in 18b : וחם הוא אבי כנען. Dieser Halbvers weist sehr bestimmt hin auf das חם אבי in v. 22; ob er von derselben Hand herrührt, muſs allerdings noch eine offene Frage bleiben. Jedenfalls beweist er mit höchster Wahrscheinlichkeit, daſs der betreffende Redactor in v. 18 nicht die Reihe Sem, Japheth, Kanaan mit der sonst üblichen auszugleichen fand. Denn dann hätte er dort gewiſs nach dem Vorbild von v. 22 den Text selbst geschont, indem er vor dem כנען ein bloſses חם אבי einschob, und würde eben so wenig wie die folgende Geschichte in v. 24 daran Anstoſs genommen haben, daſs nun חם als jüngster Sohn an dritter Stelle stand. Er fand vielmehr hier die Reihe Sem, Ham, Japheth. Indem er daran die folgende Geschichte anschloſs, hängte er an v. 18 die Bemerkung וחם הוא אבי כנען an. Nun war Kanaan, der in der folgenden Geschichte vorkam, doch schon vorhanden und hatte seine Einführung nichts Auffallendes.

Zweierlei also ist damit bewiesen. Erstens, daſs es in J eine Schicht gab, die in vollem Einverständniſs mit der Grundschrift die Söhne Noah's Sem, Ham, Japheth benannte, nicht Sem, Japheth, Kanaan. Zweitens aber, daſs v. 18. 19 nicht von Anfang an vor v. 20 ff. standen, daſs vielmehr diese Geschichte erst später hinter v. 18. 19 eingesetzt und diese Verse ihr durch einen redactionellen

Zusatz angepafst wurden. Es läfst sich nun leicht ermitteln, welcher Schicht von J v. 18 f. angehörte. Wenn von den drei Söhnen Noah's die ganze Welt abstammte (v. 19), so mufs die Sündfluth vorausgegangen sein. Die Verse gehören deshalb zu derjenigen Schicht von J, die die Sündfluth kennt, d. i. zu J². Wenn wir ferner 18 b streichen, die Geschichte v. 20—27 entfernen und nun den Anschlufs an die nächsten jahvistischen Stücke suchen, so ergiebt sich mit höchster Wahrscheinlichkeit, dafs v. 18 a. 19 die Einleitung zur jahvistischen Völkertafel bildete, deren Bruchstücke uns in c. 10 erhalten sind[1]). Dazu bietet gerade das ומאלה נפצה כל הארץ den denkbar schönsten Uebergang, während es an seiner jetzigen Stelle eine ziemlich müfsige Bemerkung ist.

Im Anschlufs daran mag hier die Frage noch kurz in Betracht gezogen werden, ob nach 10, 21 Japheth der älteste Sohn Noah's ist oder doch sein kann. Von den alten Uebersetzungen vertreten schon LXX diese Auffassung mit ihrem *τῳ Σημ . . . . αδελφῳ Ιαφεθ του μειζονος*, auch die Accentuation des hebr. Textes verlangt sie[2]). Seitdem ist sie von Vielen aufgenommen (vgl. Dillmann's Comm.), und neuerdings hat Köhler sich ihrer bedient, um das „zwei Jahre nach der Sündfluth" in 11, 10 zu erklären (s. oben, S. 109, Anm.). Ganz ebenso will Nöldeke[3]) 10, 21 und 9, 20 ff. zusammenstellen, so dafs nach letzterer Stelle Ham als der jüngste gilt, nach 10, 21 in der Auffassung der LXX Japheth als der älteste. Er meint, die andere Uebersetzung passe nicht, „da hier Japheth's Erwähnung nur dann am Platze war, wenn von ihm etwas Besonderes ausgesagt werden sollte." Aber

---

[1]) So schon ganz richtig Böhmer, ferner Wellhausen und Dillmann² (nicht Schrader, wie Dillm.² S. 147 angiebt).

[2]) Olsh. (a. a. O.) bemerkt nur, dafs die Richtigkeit dieser näheren Verbindung von יפת und הגדול zweifelhaft sei.

[3]) Schenkel's Bibell. a. a. O.

was wird denn nach Nöldeke's Auffassung Besonderes von ihm ausgesagt? Dafs er der älteste war, und nach der anderen, dafs er der zweite war. Das erstere aber war nichts Besonderes, wenn Japheth in der Völkertafel voranstand, das letztere unter denselben Verhältnissen allerdings. S. übrigens unten. Zudem aber ist nach 9, 20 ff. (vgl. v. 23. 26 f.) augenscheinlich nicht Japheth, sondern Sem der älteste, sodafs erst recht ein Widerspruch gegen 10, 21 entstünde. — Gegen diese Auffassung von 10, 21 bemerken Del. und Dillm. mit Recht, dafs הגדול allein zur Bezeichnung des älteren Bruders oder Sohnes nicht ausreicht. Es müfste heifsen: אחי יפת בן־נח הגדול oder weniger gut: אחי י' אחיו הגדול. Formell entspricht genau Sam. I, 17, 13: שלשת בני־ישי הגדלים, sonst steht meistens bei בן oder אח blofs das Suffix (so gleich v. 24 und oft), was allerdings an sich ganz denselben Werth hat. Wollte man הגדול auf Japheth beziehen, so käme nur ein „Japheth der Grofse" heraus, was keinen Sinn hätte. Ueberdies ist ein Zusatz zu Japheth um so unwahrscheinlicher und störender, als gleich wieder in אבי כל־בני עבר eine Apposition zu שם folgt[1]). — Es bleibt also dabei, dafs auch J² nur die Reihenfolge Sem, Ham, Japheth kennt, und Sem ausdrücklich als Erstgeborener anerkannt ist. Aber auf eine kleine Abweichung der jahvistischen Völkertafel von der grundschriftlichen möchte ich doch aus c. 10, 21 schliefsen. Wenn hier Japheth für die Bestimmung des Alters Sem's herangezogen ist und nicht Ham, der ganz dieselben Dienste leisten konnte, so ist mir damit bewiesen, dafs bei J die Stammtafel Japheth's der-

[1]) Die Reihe der „Möglichkeiten" wird vervollständigt durch Volck, der in 10, 21 übersetzt wie Del., Dillm. u. s. w., aber das „der ältere Bruder Japheth's" fassen will als „der ältere unter Japheth's Brüdern." Er kommt damit auf dasselbe wie Köhler u. s. w. hinaus. Sein Grund dafür, etwa gleich dem Nöldeke's, ist oben widerlegt: die Auffassung an sich ist sehr gezwungen, man erwartet dafür entschieden den Plural „Brüder."

jenigen Sem's unmittelbar vorherging. Nur dann war die Anknüpfung an ihn gegeben. Dagegen beweist gerade der Zusatz „dem älteren Bruder Japheth's“, wie auch das גם־הוא, daſs auch J Sem am Ende der ganzen Stammtafel aufführte. Denn eben deshalb schien es wünschenswerth hervorzuheben, daſs er dennoch nicht etwa der jüngste der Brüder, sondern der älteste sei. So hat also J den ältesten ans Ende gestellt, übrigens aber die Reihe innegehalten, indem er mit dem zweiten Bruder begann. Erst der Grundschrift erschien es richtiger, nun auch mit dem jüngsten zu beginnen, und in wohlgeordnetem Antiklimax bis zu Sem vorzudringen. Daſs auch in J Sem am Ende steht, ist ein starker Beweis dafür, daſs auch er eine besondere Stammtafel Sem's auf die Völkertafel folgen lieſs [1]).

Wir kehren zu der Geschichte von Noah und seinen Söhnen zurück. Wellhausen (S. 403) bezeichnet das Stück auf Grund des hier dargelegten, von ihm zuerst klar erkannten Thatbestandes als einen Nachtrag in JE. Bisher bewiesen ist nur, daſs es an der jetzigen Stelle in den ursprünglichen Zusammenhang eingeschoben ist, und daſs es in einem wichtigen Punkte der Darstellung von J^2 erst muſste angepaſst werden. Es gilt nun, womöglich Bestimmteres über seinen Ursprung und seine Einfügung zu ermitteln. Möglich bleibt immerhin, daſs die Geschichte schon in J^2 eine andere, ursprünglichere Stelle eingenommen hat, ja daſs J^2 selbst die Aenderung bereits vollzogen hat, mittelst deren es seiner Darstellung angepaſst wurde. Und wirklich scheint eine Stelle, die wir bisher als Bestandtheil von J^2 stets anerkannt haben, auf unsere Geschichte hinzuweisen und sie damit für J^2 in Anspruch zu nehmen. Es ist das der Ausspruch Lamech's bei Noah's Geburt in c. 5, 29. Ich bin nicht der Erste, der denselben auf Noah's Weinbau bezieht und weiſs nicht, ob nicht auch

[1]) Neben dem von Wellh. (a. a. O. S. 397) angeführten Umstand, daſs in v. 26—30 nur Joktan verfolgt wird und Peleg übrig bleibt.

Böhmer schon Vorgänger gehabt hat[1]). Jedenfalls aber ist alle vornehme Ueberlegenheit, mit der bald nach dem Erscheinen seines Buches diese Auslegung von der Hand gewiesen wurde[2]), nicht im Stande, mir über die Ueberzeugung hinwegzuhelfen, dafs nur dies die richtige Deutung von c. 5, 29 sein kann. „Der wird uns trösten über unsere Arbeit und die Mühsal unserer Hände an dem Erdboden (die unseren Händen kommt von d. E.), den Jahve verflucht hat.“ Das ist eine Weissagung und die hat nur dann Sinn, wenn wir sie später durch Noah erfüllt sehen. Was berichtet denn die Genesis von Noah, was läfst sie ihn thun? Er baut die Arche. Tröstet er damit Andere oder kommt sie Andern irgendwie zu gute, da doch das „er wird uns trösten“ im Grunde die gesammte Menschheit umfassen müfste? Gewifs nicht, er rettet damit nur sich und sein Haus. Von Entschädigung, Trost, Aufathmen von der Arbeit oder gar nach den LXX (*διαναπαύσει* = יניחנו) einem Ruhe geben von derselben ist gar keine Rede; höchstens von weiterer schwerer Arbeit bei dem Bau für ihn und die Seinigen. Oder ist von ihm berichtet, dafs er etwa mit Worten den Menschen Trost gebracht, dafs er irgendwie auf sie eingewirkt hätte? Nicht mit einem Worte, und so sehr man auch nach dem sonst von ihm Gesagten dazu neigen mag, ihm alles Gute zuzutrauen: wir haben durchaus kein Recht, die Erfüllung dieser so scharf hervorgehobenen Verheifsung blofs zwischen den Zeilen zu suchen. Sonst ist von Noah gesagt, dafs er in Jahve's Augen Gnade fand, ja Jahve selbst sagt ihm, dafs er ihn gerecht erfunden habe; aber das alles führt nur dazu, ihn und die Seinigen aus der Sündfluth zu retten, keinen Schritt weiter. Ist aber vollends Lamech selbst in der Sündfluth umgekommen, so wird

[1]) Das erste Buch der Thora, S. 140 f.

[2]) Vgl. Schrader, Studien u. s. w. S. 133 Anm.

man in Noah's Rettung um so weniger die Erfüllung seiner Verheifsung finden wollen. Aber hat etwa Noah der ganzen nachsündfluthlichen Menschheit die Vortheile gebracht, die jene Verheifsung enthält? Davon ist nicht das Geringste gesagt. Bei J stellt Jahve nur fest, dafs der geregelte Lauf der Welt ferner nicht unterbrochen werden soll, und der Grund ist noch gar, dafs die Menschen sich doch nicht bessern lassen. Nehme man nun auch den Regenbogen als Friedenszeichen hinzu, ja alles, was die Grundschrift in 9, 1—17 bietet: immer wird es dabei bleiben, dafs der Mensch im Schweifse seines Angesichtes sein Brot essen mufs, und von einem Troste in Beziehung auf dies Urtheil ist in dem allen gar nichts zu entdecken. Der aber liegt sonnenklar in dem Weinbau, den Noah erfindet[1]). Ist doch der Wein der Sorgenbrecher von Beruf, gerade auch im Alten Testament. Nicht den Königen und Fürsten soll man Wein geben, sagt Lemuel (Prov. 31, 6. 7): „Gebet Rauschtrank (שכר) dem zu Grunde Gehenden, und Wein

---

[1]) Vgl. hierzu Volck (Herzog, Realenc. 2. Aufl. Art. „Noah" Bd. 10, S. 616 f.). Er zählt alles zusammen, was der nachsündfluthlichen Menschheit an Erleichterungen zu Theil wird. Das Wichtigste darunter ist ihm neben der Erlaubnifs des Fleischgenusses, dafs der Mensch die Macht über das Leben dessen erhält, der Menschenblut vergossen hat. Endlich erfüllt sich auch in der Pflanzung des herzerquickenden Getränkes die Hoffnung des Vaters. Aber die Einsetzung des Blutbannes ist doch wahrlich ein schlechter Trost, vor allem der Erde gegenüber, und das Fleischessen höchstens nur in sofern, als man nun weniger Getreide zu bauen braucht. Indessen geht aus 6, 11 b deutlich hervor, dafs sich nach der Grundschrift schon die vorsündfluthliche Menschheit desjenigen, was ihr in 9, 1 ff. gestattet wird, mit Gewalt bemächtigt hatte: es ist ihr also nicht durch Noah geschenkt. Und wenn Gott das nun nachträglich in gesetzliche Grenzen verweist und so gutheifst, so ist das höchstens ein Schutz gegen gewaltthätige Menschen und Thiere, nicht aber ein Trost gegenüber dem Fluch des Paradieses Mit diesem Bemühen, das Eine und das Andere zu vertreten, wird nichts als Verwirrung angestiftet; nur die letzte Beziehung bei Volck, die auf den Weinbau, ist die richtige.

denen, die betrübten Herzens sind : er trinke und vergesse sein Elend und gedenke nicht mehr seiner Mühsal!" Und unter den stehenden Trauergebräuchen der Hebräer wird Jer. 16, 7 der „Trostbecher" (כוס תנחומים) erwähnt, nach dem Brodbrechen zum Troste (לנחמו) wegen des Todten. Dem fliehenden David kommt Ziba mit Speisen und Wein entgegen, der letztere, dafs ihn „die Ermatteten in der Wüste trinken" (Sam. II, 16, 2). „Der Wein erfreut des Menschen Herz" (Ps. 114, 15), und das Herz dessen, der Wein trinkt, wird guter Dinge, im Bösen wie im Guten (Sam. II, 13, 28. Esth. 1, 10). Und zu diesem allgemeinen Berufe des Weins tritt hier noch hinzu, das *ὁ τρωσας και ιασεται.* Dieselbe saure Arbeit, unter der die Menschen seufzen, schafft auch den Trost dafür und schafft ihn eben aus der Erde, die, von Jahve verflucht, ihnen alle diese Mühe macht. Und Noah wird es sein, der ihr endlich diesen Schatz des Trostes abringt und sie so zur unfreiwilligen Segenspenderin macht. Das pafst so vortrefflich, dafs man kein Wort anders wünschen kann, ja es wird sich von dieser Erkenntnifs aus empfehlen, das מן־האדמה zu fassen : „er wird uns Trost schaffen für unsere Arbeit und die Mühsal unserer Hände aus der Erde, die Jahve verflucht hat."

Dafs man diese Bedeutung des Wortes nicht längst erkannt, sondern sich statt dessen mit höchst fragwürdigen Auffassungen begnügt hat, dafür giebt es nur eine Entschuldigung und Erklärung : die heutige Stelle der Geschichte. Soweit von einander entfernt konnte man die beiden Stellen nicht aufeinander beziehen, und hatte Noah erst nach der Sündfluth den Weinbau erfunden, so hatte das „er wird uns trösten" des Lamech, darauf angewendet, gar keinen Sinn. Da wir aber erkannt haben, dafs die Geschichte an ihrer jetzigen Stelle in den Zusammenhang eingeschoben ist, so haben wir ein volles Recht zu der Annahme, dafs sie früher in der Nähe von 5, 29 und vor

der Sündfluth wird gestanden haben. C. 5, 29 aber ist jahvistisch, somit stand die Geschichte in einer Gestalt von J bereits vor der Sündfluth. Dazu nöthigt uns noch ein anderer Umstand. Das Vergehen Kanaan's (Ham's) ist nicht das eines erwachsenen Menschen, vielmehr bei dem so gut wie undenkbar. So äufsert sich nur die gemeine Gesinnung eines zuchtlosen Knaben, und für den trifft die seelische Beobachtung ebenso scharf zu, wie sie für den Erwachsenen unzulänglich und unwahrscheinlich ist. Dasselbe gilt von der kindlichen Gesinnung der älteren Söhne. Auch die örtlichen Farben stimmen dazu. Es handelt sich offenbar um ein Hauswesen: der Vater im Zelte, die Kinder, wie es sich gebührt, draufsen, wohl spielend gedacht. Auch der Ausdruck בנו הקטן pafst dazu am besten. Nun aber müssen, um von den Altersangaben der Grundschrift ganz abzusehen, die Söhne Noah's auch bei J bereits verheirathet in die Arche gegangen sein [1]. Deshalb kann die Geschichte, richtig verstanden, nicht hinter der Sündfluth stehen [2].

Nun haben wir aber gesehen, dafs der Hauptstrom von J, J^2, gegen unsere Geschichte mit ihrem Sem, Japheth, Kanaan Einspruch erhebt. Es ist nicht wahrscheinlich, dafs sich ein selbständiger Erzähler wie J^2 mit einem so tiefgreifenden Widerspruch so leicht sollte abgefunden haben, wie das durch das חם אבי wirklich geschehen ist. Das sieht viel mehr der Arbeit eines Redactors ähnlich. Zudem war diese Geschichte, mag man Noah's Rausch

[1]) Darüber könnten nur sehr künstliche Annahmen hinweghelfen. Sie müfsten ihre Schwestern geheirathet haben oder andere Mädchen von Noah als künftige Schwiegertöchter mitgenommen sein.

[2]) Freilich läfst sich dasselbe einwenden, nachdem Ham der Thäter geworden ist. Aber dem gegenüber bleibt immer der Ausweg, dafs Kanaan, ob auch verflucht, doch keineswegs schon geboren zu sein braucht. Wer sich mit jener Auskunft begnügte, brauchte sich auch daran nicht nothwendig zu stofsen.

auch noch so milde beurtheilen, gewifs wenig geeignet, den Helden der Sündfluth einzuführen und den Gegensatz vorzubereiten, in den er gleich darauf als der Gerechte den Bösen gegenüber gestellt wird. Man wird es daher als wahrscheinlich bezeichnen dürfen, dafs J^2 die Geschichte entweder nicht gekannt oder absichtlich weggelassen [1]), und dafs erst eine spätere Hand sie bei ihm nachgetragen hat. Ihr mufs dann neben dem חם אבי auch 5, 29 angehören, denn der Vers steht und fällt mit der Beziehung auf 9, 20—27. Eine andere Entscheidung scheint nicht möglich. Denn zuversichtlich hat c. 5, 29 der jahvistischen Sethitentafel angehört und kann nur aus ihr von R herübergenommen sein. Da nun diese aus J^2 stammt, 5, 29 und 9, 20—27 aber nicht J^2 angehören, so müssen sie in J^2 eingefügt oder damit vereinigt worden sein, ehe der Redactor der Genesis an seine Arbeit ging. Nun haben wir aber schon früher solche Einschübe in J^2 kennen gelernt. Ein solcher ist 6, 1—4, ein solcher auch die ganze Kainitentafel. Wir haben dabei auch beobachtet, wie der betreffende Redactor sowohl J^2 als die eingeschobenen Stücke nach Bedürfnifs veränderte. Was liegt nun näher, als dafs wir diesem selben Redactor auch die Einsetzung von 9, 20—27 zuweisen? Wie er dort als Klammer zwischen J^1 und J^2 den Brudermord schuf, so hier die Namengebung Noah's in 5, 29, und zwar in ebenso genauer Anlehnung an die Paradiesesgeschichte, wie wir sie in 4, 2—16 beobachtet haben. Wie er dort andererseits in den Text leise eingriff, durch blofse Zusätze zu 4, 25, so finden wir hier den ausgleichenden Zusatz, nur zwei Worte, in 9, 22. Man vergleiche ferner den Bau von 5, 29 und 4, 25 in seiner jetzigen Gestalt. Besonders das vorsichtig erklärende

---

[1]) Natürlich steht dazwischen die Wahl nicht völlig frei; vielmehr wird sie nach dem Ergebnifs über das Verhältnifs der Quellen zueinander zu treffen sein.

אשר ארדה י״י, wenn auch sicher zu Lamech's Rede gehörig, entspricht genau dem כי הרגו קין in 4, 25. Es spricht also alles dafür, dafs eben jener Redactor, den wir an der Paradiesesgeschichte und den Stammtafeln bei der Arbeit trafen, auch dieses Stück in J² eingefügt hat, und zwar in unmittelbarem Anschlufs an die Sethitentafel. Es bietet sich damit auch die Möglichkeit zur Lösung einer weiteren Schwierigkeit. Man hat es stets auffallend gefunden, dafs 9, 20 beginnt: „Und Noah, der Landmann, fing an einen Weinberg zu pflanzen"; man hat daraus mit Recht geschlossen, dafs schon vorher von seiner Eigenschaft als Landmann die Rede gewesen. Stand die Geschichte früher unmittelbar nach seiner Geburt und der seiner Söhne, so wird sie durch ein einfaches ויהי נח איש אדמה eingeleitet gewesen sein, möglicherweise noch vor Erwähnung der Geburt der Söhne. Dann konnte die Erzählung ruhig beginnen: ויחל נח ויטע כרם. Der Redactor der Genesis konnte das Stück dort nicht brauchen, er erkannte, wie schlecht es die Rettung Noah's in der Sündfluth einleitete. Da es nur mit den Personen der neuen Menschheit hantierte, pafste es vortrefflich nach der Sündfluth und wurde im Anschlufs an 9, 18 f. zur Ueberleitung auf die Völkertafel. Um es besser vorzubereiten, setzte R 18b hinzu. Aber unmöglich konnte er den 600jährigen Noah jetzt erst etwas werden lassen, und da er doch jene Bemerkung nicht mochte verkommen lassen, schob er sie, in eine Apposition zusammengezogen, hinter נח ein, und so hiefs es denn: „Noah, der Landmann." Die Namengebung Noah's, von R in die grundschriftliche Sethitentafel sorglich eingefügt, erhielt nun irgend welchen, näher nicht zu bezeichnenden, geistlichen Sinn, wie man ihn noch heute darin findet. Mit dieser Annahme scheint mir die Geschichte der Einfügung des Stückes vollkommen aufgerollt zu sein. Es handelt sich ferner nur noch um die Ab-

stammung desselben und die Bedeutung, die es demgemäfs früher gehabt hat. —

Die Frage ist ihrem ersten Theile nach im Grunde schon beantwortet. Ist die Geschichte in J von demselben jahvistischen Redactor eingefügt, dessen Thätigkeit wir in den ersten sieben Untersuchungen auf Schritt und Tritt begegneten, so mufs sie aus J^1 stammen. Denn gerade darin bestand dieses Redactors Thätigkeit, dafs er J^2, in dem unser Stück nicht stand, und J^1 miteinander zu einem Buche vereinigte. Nur dann sahen wir ihn selbstthätig, ja schöpferisch auftreten, wenn es galt, unvereinbare Stücke der beiden Schriften miteinander in Einklang zu bringen. Dem entspricht der Einschub in 9, 22 und die Namengebung in 5, 29. Aber eben weil diese Stücke von einem Redactor herrühren, mufs die Geschichte selbst, der sie dienstbar sind, aus der Quelle geschöpft sein, und wir haben vorläufig keinerlei Grund, dafür eine andere anzunehmen, als die sonst von diesem Redactor benutzte, nämlich J^1. Dann aber ist das Stück nicht mit Wellhausen als ein Nachtrag in JE zu bezeichnen, sondern es gehört der ältesten Schicht an, die wir überhaupt in dieser Quelle nachweisen können[1]).

---

[1]) Wir treffen hier mit Dillmann insofern zusammen, als er das Stück aus derselben Quelle, aus der 4, 17—24 und 6, 1—4 geschöpft sind, wenigstens dem Motiv nach abstammen läfst. Auch das gilt mir als Uebereinstimmung, dafs er als den Erzähler C, also den Jahvisten anerkennt. Aus beidem zusammen ergiebt sich für uns J^1 als Quelle und Erzähler zugleich. Dafs das Stück J angehöre, haben auch Tuch, Knobel, Hupfeld, Nöldeke, Kayser erkannt, während ihnen der Widerspruch zwischen dem Stücke und der Quelle J nicht klar geworden ist. V. 18a. 19 wollte Nöld. der Grundschrift zuweisen, noch lieber aber v. 18. 19 ganz dem R. Neuerdings (1871 in Schenkel's Bibell. A. „Japhet") zieht er „auch v. 18 f. unbedenklich zu der Erzählung." Wenn Ewald, Böhmer, Schrader das ganze Stück R zuweisen, so heifst das nur, dafs sie es mit den übrigen Stücken von J nicht reimen können, und das ist richtig. Nur hätte Schrader

Dies Ergebnifs aus der Erwägung der Geschichte der Genesis und der jahvistischen Quelle insbesondere findet die willkommenste Bestätigung in Form und Inhalt des Stückes selbst. Schon darin schliefst es sich genau an die Kainitentafel an, dafs wie diese in das Lamech-Lied, so die Geschichte von Noah in die weissagenden Sprüche v. 25—27 ausläuft. Ferner bemerkt Dillmann richtig, dafs es sich hier wie dort um die Geschichte der Erfindungen und Fortschritte der Cultur handelt. Gerade hier zeigt sich am schlagendsten die innige Verwandtschaft unseres Stückes mit der ganzen Quelle J[1]. Nicht nur in der Erfindung des Weinbaues beruht diese Verwandtschaft; in den Sprüchen über Sem, Japheth und Kanaan zeigt sich derselbe Sinn für gesellschaftliches Verhalten der Menschen zu einander, dieselbe Betonung der Lebensweise und Lebensbedingungen, wie in 4, 17, vor allem aber in 4, 20 ff. Was über Jabal, Jubal, Tubal gesagt ist, tritt unmittelbar neben diese Aussprüche. Und wie in 6, 1. 2. 4 die Entstehung der Riesen erklärt wird, von denen man später zu erzählen wufste, so wird hier die Erklärung gegeben für den späteren thatsächlichen Zustand, die Unterjochung Kanaan's durch verschiedene, verwandte Völker.

Aber gehört die Geschichte dieser Quelle an, so kann sie von der Sündfluth nichts wissen, und ist dies der Fall, so kann Noah ihr nicht der Stammvater der gesammten Menschheit sein. Denn sind nicht in der Sündfluth alle

---

nicht 18a als abschliefsende Bemerkung der Sündfluthgeschichte aus J, 18b. 19 dem R zuweisen sollen. In de Wette's Einleitung hat Schrader seine Ansicht dahin berichtigt (8. Aufl. S. 276), dafs das Stück 9, 18—27 von der Hand des prophetischen Erzählers (J) herrühre; aber er scheint auch dies, wie die Kainitentafel und 6, 1—4, wenigstens dem Motiv nach aus der Schrift des theokratischen Erzählers entnommen sein zu lassen. Die Worte sagen das nicht ganz klar. Es deckt sich dann jene Ansicht mit der neuerdings von Dillmann vertretenen, und es ist von da nur noch ein Schritt zu unserem J[1].

Menschen aufser ihm umgekommen, so leben und zeugen sie eben weiter fort, und Noah mit den Seinen kann nur einen Bruchtheil der Menschheit ausmachen. Bestätigt sich das an der Geschichte selbst oder widerstrebt sie dieser Folgerung? Kanaan ist eben nur Kanaan, d. h., im weitesten Umfange genommen, die Bewohner Palästina's, abgesehen von Israeliten, Philistern u. s. w. Somit kann dieser jüngste Sohn Noah's keinenfalls ein Drittel der Menschheit vorstellen, er zerlegt sich nicht in Völker, sondern nur in Stämme und Städte. Seine nächsten Verwandten in c. 10, Kusch, Miçrajim und Put, lassen sich ihm nicht unterordnen, und wollte man sie unter Sem oder Japheth bringen, so widerspräche man eben so gut der sonstigen Ueberlieferung. Diese „Brüder Kanaan's" wären also nach unserer Geschichte sicher nicht Nachkommen Noah's, und damit ist der Bann als solcher unrettbar durchbrochen. Auch Sem und Japheth können nach unserer Geschichte nicht das Drittel der Menschheit für sich in Anspruch nehmen, das ihnen in c. 10 überwiesen wird.

Indem ich dies nachzuweisen suche, gehe ich von der Voraussetzung aus, dafs c. 9, 20—27 in prophetischer Fassung geschichtlich wirkliche Verhältnisse ausdrücken. Von allem anderen abgesehen, handelt es sich ja hier nicht um Weissagungen von einer endlichen, verklärten Zukunft, sondern um wirkliche, greifbare Dinge, um Völker und ihr Verhältnifs zueinander, und es ist undenkbar, dafs eine unerfüllte Weissagung, die sich darauf bezog, in einem Geschichtswerke des hauptsächlich betheiligten Volkes Aufnahme gefunden hätte. Wir müssen also verlangen, dafs die hier gezeichnete Sachlage für die Zeit der Entstehung der jahvistischen Quelle, d. i. die Blüthezeit der israelitischen Königsherrschaft, zutrifft. Wie steht es damit? — Nach v. 26 ist Sem der Gesegnete Jahve's, oder — wenn man bei dem vorliegenden Texte bleibt — Jahve Sem's Gott. Nun versäumt zwar kein Ausleger, hervorzuheben,

dafs ja aus Sem Israel stamme, dafs also an Israel dieser Segen Sem's sich erfülle. Aber nach 10, 22 sind ja auch Elam, Assur, Lud und Aram Söhne Sem's und doch fällt es niemandem ein, ihnen Jahve als Gott zuzueignen oder sie als von ihm besonders gesegnet zu betrachten. Und wenn im Folgenden stets sorgsam hervorgehoben wird, warum auch von den Abrahamiden Viele des ererbten Segens der Erwählung durch Jahve verlustig gingen, so ist doch mit keinem Worte hervorgehoben, weshalb Elam, Assur, Lud und Aram des in 9, 26 über Sem ausgesprochenen Segens nicht theilhaftig wurden. Wenn es sich bei dem vorliegenden Texte nicht begreifen läfst, warum Kanaan allein den Fluch für seines Vaters Ham Schuld auf sich nehmen mufs, so noch viel weniger, warum Israel allein für seines Vaters Sem Wohlverhalten belohnt wird. Denn der Fluch ist doch über Kanaan allein ausgesprochen, der Segen aber über Sem in seiner Gesammtheit.

Nicht anders steht es auch mit der Unterwerfung Kanaan's durch Sem und Japheth. Man nenne doch nach der einzigen Aufzählung der Japhethiten, die uns zu Gebote steht, der der Grundschrift (c. 10, 2—4), dasjenige japhethitische Volk, das in einer Zeit, die hier in Betracht kommen kann, Kanaaniter sich unterworfen hat. Dillmann bemerkt ganz richtig, dafs an die Unterwerfung durch das persische, griechische, römische Weltreich nicht zu denken ist, weil diese auch die Semiten traf. Aber „auf den Inseln und Küsten Kleinasiens und anderer Länder wurden ihre Niederlassungen theilweise schon frühe von Japhethischen Stämmen überwältigt." Es kann dabei nur an Javan und seine Söhne und an die Unterwerfung der Phöniker seitens der Griechen gedacht werden. Von den in 10, 4 genannten Söhnen Javan's bedeuten die Kittim jedenfalls die Bewohner Cyperns. Entweder sind dies nun nichtsemitische Urbewohner der Insel : dann ist hier Japheth von Kanaan (den Phönikern), nicht letzterer

von Japheth unterjocht worden[1]). Oder es ist die herrschende Race der phönikischen Colonisten selbst : dann können sie überhaupt nicht in Betracht kommen. Ein Bestehen griechischer Colonieen neben den phönikischen entspricht nicht dem Fluche demüthigender Knechtschaft, der hier ausgesprochen ist. Die dritte Möglichkeit, dafs die griechischen Ansiedler hier als Bewohner der Insel gemeint wären, kann kaum in Betracht kommen, würde aber, wenn man sich ihr anschlösse, auf sehr späte Abfassung der Völkertafel sicher schliefsen lassen. Bei den aufsergewöhnlich verwickelten Völkerverhältnissen auf Kypros ist es ja sehr schwer zu bestimmen, wann die griechische Besiedelung begonnen hat. Ich mufs gestehen, dafs mir Duncker's Ausführungen, die sich fast nur auf paläographische Gründe stützen, nicht ausreichend erscheinen, um den Beginn dieser Besiedelung bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts, und demzufolge die von Rhodos bis 900 zurückzuverlegen. Es wird mir schwer, das mit dem sonst von den griechischen Wanderungen Bekannten zu vereinigen. De Goeje meint bis in die Mitte des 7. Jahrh. hinabgehen zu müssen. Aber alles dies ist nicht entscheidend. Denn Kittim ist sogar für Jes. 23 und Hes. 27 noch ausreichend unter der Hand der Phöniker und nur als phönikischer Besitz bekannt. Ihnen nahm es zeitweise Sargon und seine Nachfolger, ihnen Mitte des 6. Jahrh. Amasis von Aegypten ab, und erst von da an wird der Zuflufs der Griechen immer bedeutender geworden sein[2]). Damit wäre bei unserer Datirung der Grundschrift allenfalls die Möglichkeit gegeben, dafs sie unter Kittim die eingewanderten Griechen verstünde; für ein jahvistisches

[1]) An diese Deutung hält sich Dillm. hier und bei den übrigen Söhnen Javan's. Er kann dieselben also sämmtlich nicht zum Beleg für die Unterjochung Kanaan's benutzen.

[2]) Vgl. de Goeje (Theol. Tijdschr. 1870, S. 237).

Stück aber ist dies völlig ausgeschlossen. Es bleibt also bei der wenig hoffnungsvollen Wahl zwischen jenen zwei Möglichkeiten. Ebenso geht es mit Tarschisch. Sind damit, wie Dillmann urtheilt, die Urbewohner gemeint, so ist wieder Japheth von Kanaan unterjocht; im anderen Falle gehört es nicht hierher [1]). Für Elischa ist mir immer noch Karthago die wahrscheinlichste Deutung, gerade weil es neben Tarschisch steht [2]); die איי אלישה Ez. 27, 7 hindern durchaus nicht, vgl. Jes. 20, 6; auch wäre nicht einmal „Inseln Elisa's“ mit dieser Deutung unvereinbar. Es ist nicht einzusehen, warum dafür nicht dieselbe Wahl gelten sollte, wie für Kittim und Tarschisch. Bedeutet es aber vollends Sicilien und Unteritalien (Dillm.) oder Elis oder Illyrien u. s. w., so kommt es hier gar nicht in Betracht, höchstens bei ersterer Deutung insofern, als Kanaan (Karthago) bis 264 v. Chr. fast ganz Sicilien, d. i. demnach einen Sohn Japheth's, unterwarf. Und endlich: ist der vierte Namen Rodanim zu lesen, was wohl kaum zu bezweifeln, so stehen wir wieder vor derselben Wahl wie bei den drei anderen Namen. Will man sich auf die endliche Einverleibung der Insel Rhodos unter die dorischen Colonieen berufen, so sind es doch nicht die Rhodier, die sie vollzogen. Diese Verdrängung und Einverleibung der phönikischen Colonieen im Archipel wäre überhaupt das einzige, woran sich denken ließe. Die aber darf man doch nicht über das 9. Jahrhundert hinaufrücken, und damit fällt sie für unsere Sprüche bedenklich spät. Ferner entspricht das Loos der Phöniker dort keineswegs dem

[1]) Auch hier erschienen die Griechen viel zu spät, um für unser Stück in Betracht zu kommen. Auch gaben die Tyrier selbst ihre Colonie auf und ließen sich nicht etwa von Griechen oder Eingeborenen unterjochen. Vgl. de Goeje, a. a. O. S. 251. Vgl. übrigens auch zu Tarschisch Jes. 23, 6. 10. 14 und Ez. 23. Da ist von Knechtsdienst der Phöniker noch nicht die Rede.

[2]) Vgl. dafür Stade, De populo Javan S. 8 f. Anm.

des „geringsten Knechtes“ in unserer Geschichte [1]). Denn in noch umfassenderem Mafse als zuvor wurden von da an die Phöniker die Vermittler höherer Cultur für die griechische Welt, sie mufsten also friedlich unter den Griechen wohnen. Und wo wirklich von den letzteren eine härtere Knechtschaft ihnen wäre zugemuthet worden, wäre die Folge doch nur Aufgabe der ganzen Besiedelung und Entfernung der Besiedler gewesen. Es bliebe also nur noch Javan selbst, unterschieden von seinen Söhnen. Es darf aber zuversichtlich angenommen werden, dafs den Hebräern davon noch viel weniger bekannt war, als von diesen seinen vermeintlichen Söhnen, und dafs sie von Knechtschaft Kanaan's ihm gegenüber nicht die geringste Ahnung hatten. Auch bleibt es für alle Griechen wahr, dafs einerseits die Verdrängung der Phöniker durch ihre Ansiedelungen zu spät erfolgte, als dafs sie für eine augenscheinlich alte Sage des jahvistischen Kreises in Betracht kommen könnte (ernstlich doch kaum vor 900 begonnen); dafs andererseits diese Verdrängung unmöglich als Unterjochung im Sinne von 9, 25. 27 jemals aufgefafst werden konnte; dafs sie endlich für die Phöniker zu wenig Gewicht hatte und durch anderweitige Ausbreitung zu reichen Ersatz fand, als dafs sie von ihnen oder irgend jemandem als Fluch über Kanaan konnte empfunden werden [2]). So

---

[1]) Haben wir doch das ausdrückliche Zeugnifs, dafs in Ialysos auf Rhodos vornehme phönikische Geschlechter den dorischen Adelsgeschlechtern eingereiht wurden, Diodor 5, 58, und wiederum auch hier die Geschichte Ergias des Rhodiers, aus der soviel sicher festzuhalten sein wird, dafs die Masse der Phöniker, als sie unterlag, sich nicht knechten liefs, sondern Rhodos verliefs. Und das wird überall das Nächstliegende gewesen sein. Wo die Phöniker nicht mehr herrschten, war eben Kanaan nicht mehr : von eigentlicher Knechtung kann erst in sehr später Zeit die Rede sein. Vgl. zu dem Angeführten Duncker Bd. 5, 4. Aufl., besonders S. 231 ff.

[2]) Was Javan und seine Söhne angeht, bin ich im wesentlichen der Meinung Stade's. J. bezeichnet wohl aufser dem Buche Daniel

läſst sich also die Unterjochung Kanaan's oder eines Theiles desselben durch Japhethiten, sowie diese Völkergruppe durch Gen. 10 begrenzt wird, in keiner Weise rechtfertigen, weder nach den geographischen und geschichtlichen Anschauungen der Hebräer, noch nach den wirklichen geschichtlichen Thatsachen. Ueberhaupt aber läſst sich mit den Phönikern hier gar nichts ausrichten. Kanaan soll seinen Brüdern gegenüber die Rolle des niedrigsten Knechtes spielen. Daſs auch nur ein Theil von ihm selbständig ein Volk von Herren bleiben sollte, ist dadurch ausgeschlossen oder doch hier nicht ins Auge gefaſst. Das aber blieben die Phöniker während aller der Jahrhunderte, die hier in Betracht kommen können, trotz aller Verluste, die sie hie und da erlitten, bis in eine Zeit hinein, da Sem = Israel bereits seine Selbständigkeit verloren hatte. Es können also unter Kanaan in 9, 20 ff. nur die Kanaaniter des Binnenlandes verstanden werden, nicht das Herrenvolk der Phöniker in den Städten an der Küste und den blühenden Ansiedelungen jenseits des Meeres. Diese Kanaaniter des Binnenlandes aber sind niemals solchen Völkern unterworfen gewesen, die in c. 10 Japheth zugetheilt werden.

Aber noch einem anderen Erforderniſs müſste Genüge gethan werden, das ist das Wohnen Japheth's in den Zelten Sem's. Das kann, sobald man erkannt hat, daſs es sich hier um das geschichtliche Verhältniſs von Völkern zu einander handelt, nichts anderes bedeuten, als daſs

---

nur die kleinasiatischen Griechen. Die vier Söhne aber werden ihm gerade als phönikische Colonieen zugewiesen sein, in welcher Eigenschaft allein sie den Hebräern bekannt geworden sind. Fraglich kann dabei nur erscheinen, ob, wie Stade urtheilt (a. a. O. S. 9) ihre Kulturstufe als Seefahrer und Kaufleute, etwa auch die geographische Lage bestimmend wirkt, oder ob sie mit Bewuſstsein eben als Phöniker Japheth zugewiesen sein mögen.

Japheth und Sem nebeneinander friedlich wohnen und einander das Gastrecht gewähren. In solchem Verhältnifs aber hat keines der japhethitischen Völker der Völkertafel zu Sem gestanden. Die Erinnerung an den Einfall der Skythen (v. Bohl., Böhm.) giebt sich als eine That der Verzweiflung, schon wenn man nur an das Thatwort שׁכן denkt. Ein dunkles Hereinziehen der nördlichen Völker fruchtet nichts, da es sich ja um Antheil an dem Segen Sem's handelt, und dieser doch nur Israel, nicht jenen semitischen Weltreichen zu Theil wird.

So ist also mit den Mitteln der Völkertafel die Sachlage in v. 25—27, dafs Sem und Japheth friedlich nebeneinander wohnen und zwischen sich einmüthig Kanaan unterjochen, in keiner Weise nachzuweisen oder zu begreifen. Das läfst nur einen Schlufs zu: weder Sem noch Japheth sind in unserer Geschichte, was sie in der Völkertafel vorstellen. Sie verhalten sich dazu ebenso wie Kanaan zu Ham, sie sind nur ein einzelnes Volk. Dann aber machen sie zusammen nicht die Menschheit aus, Noah ist nicht der Stammvater der Menschheit, also nicht der Held der Sündfluth.

Wir kommen demnach auf dem Wege der sachlichen Kritik zu genau demselben Ergebnifs wie auf dem der literarischen. Die Erzählung gehört derjenigen Schicht an, die von der Sündfluth noch nichts wufste, und es ist an sich klar und durch den Vergleich der Kainiten- und Sethitentafel erwiesen, dafs dies die älteste uns überlieferte Gestalt der hebräischen Ursage sein mufs. Aber daraus ergeben sich weitere Folgerungen von grofser Tragweite. Wir sahen oben, wie J^2 bei Aufnahme der Sündfluthgeschichte doch die althebräische Stammtafel möglichst unverändert beibehalten hat, obgleich die Sage des Zweistromlandes ganz andere Namen bot und die Bekanntschaft mit diesen Namen aus der Vermehrung der hebräischen auf die Zehnzahl vermuthet werden darf. Dasselbe gilt, wie wir nun sehen,

selbst von dem Helden der Sündfluth, Noah. Vergeblich wird man neben dem Chasisadra der Keilinschriften, dem Xisuthros des Berosus nach einem Namen des zweiten Stammvaters der Menschheit suchen, der dem hebräischen נח entspräche. Er ist vielmehr althebräisch, hat eine ganz andere Bedeutung gehabt, und erst später ist er zum Träger der Sündfluthgeschichte gemacht worden. Damit wurden ganz von selbst seine drei Söhne zu Stammvätern je eines Drittels der Menschheit, und die allgemeine Erweiterung des Gesichtskreises, der Ausbau der Volksgeschichte zur Weltgeschichte, der eben zur Umgestaltung der hebräischen Urgeschichte die Veranlassung gab, er verlangte, dafs diese neue Bedeutung der Söhne Noah's nicht unbenutzt aus den Händen gegeben wurde. Die erste Völkertafel schlofs sich daran an, das beweist 9, 18a. 19 im Zusammenhang mit den jahvistischen Abschnitten von c. 10.

Aber bei dieser Ausweitung ging es nicht ohne Veränderung ab. Zwar Sem und Japheth konnten ruhig beibehalten werden. Keiner von beiden war jemals eigentlicher Name eines Volkes : was immer sie bedeuten mögen, das bezeichnen sie in absichtlich geheimnifsvoller Weise. Anderwärts als in Gen. 9—11 und der Wiederholung der Stammtafel in der Chronik kommen sie im ganzen Alten Testamente nicht vor. Sie konnten also ohne Anstofs einen weiteren Sinn erhalten. Anders stand es mit Kanaan. Dieser Name bedeutete ein wirkliches Volk und war für dieses jedermann wohlbekannte Volk in stetem, täglichem Gebrauche. Von ihm ein Drittel der Menschheit abstammen zu lassen, war deshalb ganz unthunlich : es mufste ein anderer Name an seine Stelle treten, der selbst wiederum Kanaan als Theilgröfse in sich aufnahm. Das konnte natürlich wieder kein hebräischer Name eines einzelnen Volkes sein. Geprägte Gesammtnamen für Völkergruppen aber gab es zuverlässig nicht; sie sind überhaupt erst das

Erzeugnifs wissenschaftlicher Abstraction [1]). Somit konnte auch dieser neue Name nur ein Geheimname sein; weil er aber mit bestimmter Absicht gesucht, nicht unbesehen übernommen wurde, so ist er von allen dreien der einzige, dessen Ursprung und Deutung sich unschwer aufweisen läfst. Da die Kanaaniter nicht zu den Semiten gerechnet werden konnten noch sollten, so war ihr Anschlufs nur nach Süden hin zu suchen, und als das gewaltigste der Süd-Länder gab sich von selbst Aegypten. So wurde Miçrajim der Bruder Kanaan's, zugleich aber sein einheimischer, nichthebräischer Name der des gemeinsamen Vaters, der in der Reihe der Brüder an Kanaan's Stelle trat. Dafs חָם lautlich mit dem ägyptischen Kham, dem koptischen Kēmi, Chēmi = Aegypten vollkommen übereinstimmt, kann gewifs nicht bezweifelt werden [2]). Zum Ueberflufs ist dies Bewufstsein noch im alten Testamente selbst bezeugt. Im Parallelismus mit Miçrajim finden wir in Ps. 105, 23 das „Land Cham" (ארץ חם), ebenso im weiteren Verlauf ohne diesen Parallelismus in v. 27. Ebenso in Ps. 106, 22, nur dafs dort Miçrajim in v. 21 in ganz sinnesgleichem Versgliede steht. Endlich wiederum parallel in Ps. 78, 51 אהלי חם. An allen diesen Stellen allerdings recht später Psalmen bedeutet Cham nicht etwa die grofse Völkerfamilie, sondern das eine Volk der Aegypter. Nichts erinnert an das Bewufstsein, dafs man auch im Lande Kanaan in den

---

[1]) Vgl. zu diesem Zusammenhang Stade, Gesch. d. Volkes Israel S. 109 f.

[2]) Vgl. Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's, S. 55. Dagegen wendet sich Lepsius (Herzog, Realencyklopädie Art. „Aegypten, das alte", 1. u. 2. Aufl.). Sofern er dabei von der Bedeutung des Namens im Aegyptischen und Hebräischen ausgeht, verweise ich auf die nächstfolgende Ausführung gegen Dillmann; was die lautliche Möglichkeit angeht, so scheint mir die durch das koptische Chēmi neben Kēme, von denen das erstere nach Lepsius memphitisch ist, also den Hebräern näherliegend, sowie durch des Plutarch : *την Αἰγυπτον . . . . Χημιαν καλουσι*, völlig ausreichend bewiesen.

Zelten Cham's weilte, dafs die Völker, „die Gott vor ihnen austrieb, in deren Zelten er sie wohnen liefs“ (Ps. 78, 55), die „Länder der Völker“, die er ihnen gab (Ps. 105, 44), die Völker, „die sie nicht vertilgten, unter die sie sich mischten“ (Ps. 106, 34 f.), mit einem Worte, dafs Kanaan (Ps. 106, 35) eben so gut zu den Ländern und Völkern Ham's gehörte, wie Aegypten. So fern es mir liegt zu bezweifeln, dafs die Sänger oder Verfertiger dieser Lieder die Möglichkeit hatten, diese Erkenntnifs aus Gen. 10 zu gewinnen, so sicher ist in ihrem unbefangenen Bewufstsein Ham gleichbedeutend mit Aegypten und wird unwillkürlich dafür gebraucht. Dafs jetzt die verallgemeinerte Bedeutung in der Bibel früher auftritt, als die ursprüngliche, engere, erklärt sich leicht. Eben weil der Name noch wenig bekannt war, eignete er sich vorzüglich zur Ausweitung zu einem Sammelnamen : erst in späterer Zeit wurde seine eigentliche Bedeutung bekannt genug, um sie neben Miçrajim in Liedern zu verwenden[1]). Unmöglich kann ferner gegen die Gleichsetzung Ham's mit Kemi gelten (was Dillmann anführt), dafs Cham, Kemi ägyptisch „schwarz“ heifse und sich auf die Farbe des Bodens beziehe, während die Bedeutung des Wortes im Hebräischen „heifs“ sei, dagegen „schwarz“ חוּם heifse, übrigens von den Hebräern mit Beziehung auf die Hautfarbe der Hamiten nicht hätte gebraucht werden können, da diese über-

[1]) Mit Chron. I, 4, 40 weifs ich nichts rechtes anzufangen. Sicher vorauszusetzen ist wohl, dafs in der Chronik, die in c. 1 (vgl. v. 4. 8) das Schema der Völkertafel getreulich wiederholt, der Name Ham nur die Bedeutung haben kann, die jene ihm giebt. Ist nun an der angegebenen Stelle die Lesart מִן־חָם richtig, so ist so wenig damit auszurichten, der ganze zweite Halbvers so überflüssig, dafs er mir als sinnloser späterer Zusatz erscheinen würde. Mit Nöldeke (Schenk. Bibell. Art. „Ham“) Jud. 18, 7 heranzuziehen, danach „das friedliche Leben als wahres Charakteristikum der Sidonier“ aufzustellen, und dann mittelst der Gleichung Sidon = Kanaan = Ham hier die Kananiter zu erkennen, scheint mir mehr als gewagt. Vgl. dagegen weiter unten.

haupt nicht schwarz seien. Cham wurde gewählt als Eigenname Aegyptens, höchst wahrscheinlich ohne eine Ahnung von seiner Bedeutung im Aegyptischen. Hätte man aber gewufst, dafs es „schwarz“ hiefs, so wäre es darum gewifs niemandem eingefallen, חוּם dafür einzusetzen, da es sich nicht um eine Uebersetzung, sondern um Wiedergabe eines Eigennamens handelte. So wäre das Wort vielleicht auch dann gewählt worden, wenn seine Laute auf hebräisch gar nichts bedeuteten. Dafs aber חָם im Hebräischen den Begriff „heifs“ ausdrückt, war der Wahl gewifs aufserordentlich günstig, und es ist kaum zu bezweifeln, dafs jeder Leser der Völkertafel durch Volksetymologie חָם sofort als „den Heifsen“, den Vertreter der heifsen Zone verstand[1]). Mit einem wissenschaftlichen Verfahren haben wir es hier ja nicht zu thun, auch nicht mit einer nach unbewufsten und darum unverbrüchlichen Gesetzen verlaufenden sprachlichen Entwicklung; vielmehr handelt es sich um ein sprachliches Anlehen, mit klarem Bewufstsein zu bestimmten Zwecke erhoben. Dafs aber Sem und Japheth eine entsprechende Deutung nicht zulassen (von Dillmann und Kautzsch gegen die Bedeutung „heifs“ eingewandt) ist oben ausreichend erklärt. Sie hatten ursprünglich keine Beziehung zu Ham, sondern nur zu Kanaan, und traten in die erstere ein, ohne dafs eine Wahl stattfand. Gleichmäfsige Bildung und Bedeutung wäre nur für Sem, Japheth, Kanaan zu erwarten, nicht für Sem, Ham, Japheth.

Wir müssen nun ferner fragen : welche Bedeutung hatten die Namen Sem, Japheth, Kanaan und endlich auch Noah an ihrer ersten Stelle, in J[1], und welche Rolle hat danach die Erzählung c. 9, 20—27 in jener Quelle gespielt?

---

[1]) Uebrigens sind „heifs, verbrannt“ und „schwarz“ ja nahe verwandte Begriffe, wie die ursprünglich identischen Wurzeln חמם und חום am besten beweisen.

Sind, wie wir sahen, die drei Betheiligten nicht die Stammväter je eines Drittels der Menschheit, sondern bezeichnen sie drei einzelne Völker, die dicht bei einander wohnen, so mufs zunächst die Vorstellung schwinden, als wenn dieselben so entfernt wie möglich, d. i. gar nicht miteinander verwandt sein sollten. Eine entferntere Verwandtschaft als die von Noah her giebt es allerdings nach der späteren Theorie nicht; fällt aber diese Theorie, so tritt die Thatsache wieder mit ihrem vollen Gewichte in den Vordergrund, dafs unsere Erzählung von drei Brudervölkern berichtet, die im denkbar innigsten Verwandtschaftsverhältnifs zueinander stehen. Wenn daher Sem sicher von Anfang an Israel mindestens in sich geschlossen haben mufs, so ist doch „die Meinung der genealogischen Sage, die Kanaaniter stammten nicht von Sem", ursprünglich jedenfalls nicht „der Ausdruck der Entfremdung, die durch die abweichende Entwicklung der Religion, den um einzelne Territorien mit Erbitterung geführten Kampf immer mehr" eintrat [1]). Vielmehr zeigt der Spruch über Japheth deutlich, dafs es bei regelrechtem Verlauf mit dem brüderlichen Verhältnifs zwischen den Dreien sehr ernst gemeint ist. Sie sollten sich als Brüder lieben, und in diese Wechselbeziehung war auch Kanaan bestimmt einzutreten. Sein Vergehen allein ist daran schuld, dafs ihm dieser Vorzug genommen wird, d. h. von anderem Gesichtspunkte aus: sein Vergehen mufs erklären, warum Kanaan, obwohl der nächste Verwandte der beiden anderen und ihnen ebenbürtig, dennoch ihr Knecht geworden ist. Gott selbst hat es so gefügt, um seiner Schamlosigkeit

---

[1]) Ich führe hier absichtlich Stade (Gesch. des Volkes Israel S. 140) an, weil er übrigens (vgl. S. 109 f.) der hier vertretenen Anschauung bei weitem am nächsten steht. Bei den übrigen Auslegern (Wellhausen ausgenommen) steht es ja vollends fest, dafs die denkbar gröfste Entfernung zwischen Israel und Kanaan hier ausgedrückt werden soll.

willen, die er von Kind auf bewiesen, die seiner Sinnesart für das ganze Leben den Stempel der Gemeinheit und Niedrigkeit aufdrückt[1]). Es sind also die drei Völker nahe mit einander verwandt und sich dieser Verwandtschaft bewufst.

Nun sind zwei von ihnen bereits bekannt. Kanaan bezeichnet die von den Israeliten im Westjordanlande vorgefundene Bevölkerung, ist für sie Gesammtname und

---

[1]) Natürlich weifs dafür die spätere Ausschmückung der Sage noch mehr anzuführen. Nach dem Talmud, Sanh. fol. 108, b, haben drei Wesen in der Arche die Begattung vollzogen, der Hund, der Rabe und Ham. Alle sind dafür bestraft worden, Ham בעורו, an seiner Haut, d. i. durch seine schwarze Farbe. Als ich S. 109 Anm. schrieb, war mir diese Talmudstelle noch nicht bekannt; ich führe sie hier bei Gelegenheit an, weil sie die dort aus dem christlichen Adambuche mitgetheilte Angabe, dafs die Begattung in der Arche verboten gewesen sei, als jüdische Ueberlieferung ausweist und deshalb meiner Vermuthung über die Entstehung des שנתים אחר המבול in 11, 9 als fernere Stütze dienen kann. Zum Beweise des Verbotes dient dort der Vergleich der Stellen Gen. 6, 18 und 8, 16. Auf die Frage מנלן דנאסרו heifst es : דכתיב ובאת (bis zu Ende von 6, 18) וכתיב צא מן־התבה (bis zu Ende von 8, 16) וא״ר יוחנן מכאן אמרו שנאסרו בתשמיש המטה תנו רבנן שלשה וגו׳. Hier folgt die Geschichte von dem Hunde, dem Raben und Ham. — Vielleicht enthält dieser Hinweis auf jene beiden Stellen eben die Schlufsfolge, die ich S. 109 unter Anführung von 6, 18 und 8, 18 als den vermuthlichen Grund jener Annahme aufgestellt habe, dafs nämlich die Zahl der Insassen der Arche während der Sündfluth sich nicht vermehrt hat Bei Buxtorf finde ich freilich (S. 2459 f.), dafs R. Salomon zu Gen. 6 den Grund aus der verschiedenen Reihenfolge der Personen an jenen beiden Stellen herleitet. Beim Eintritt werden Noah und seine Söhne zuerst genannt, dann die Weiber, beim Ausgangsgebot Noah und sein Weib zuerst, dann die Söhne und ihre Weiber. Sie seien also nach Geschlechtern getrennt eingezogen, in Paaren vereinigt ausgezogen, womit die Wiedergestattung der ehelichen Gemeinschaft ausgedrückt sei. Das klingt allerdings sehr talmudisch, um so mehr, als bei der Nachricht vom Ausgang der Arche c. 8, 18 umgekehrt wieder die Reihenfolge von c. 6, 18 herrscht. Aber selbst wenn das die richtige Auslegung von Sanh. 108, b ist, wird doch der einfache Vergleich der Zahl bei Eintritt und Ausgang die erste Handhabe geboten haben.

zwar ganz besonders im Sprachgebrauch des Jahvisten, mit dem wir es hier zu thun haben[1]). Ferner ist darunter insbesondere an unserer Stelle, wie schon oben hervorgehoben, ein unterworfenes, dienendes Volk zu verstehen; wie Stade sehr richtig bemerkt[2]), nicht die Kaufherren zu Sidon und Tyrus, sondern die Israel unterworfene Urbevölkerung Palästina's. Mögen die Phöniker sonst auch mit diesem Namen bezeichnet werden: hier sind sie sicher nicht mit einbegriffen. Selbst die Völkertafel giebt uns noch in Kanaan mit seinen Söhnen Çidon und Cheth die Möglichkeit, den ersteren für sich herauszugreifen. Sem ist der ברוך י״י oder Jahve der Gott Sem's; daher bedeutet der Name nichts anderes als das Volk Israel, welches jene Stämme sich unterwarf. Beides trifft nur auf Israel zu, ein einziges Volk mufs nach der ursprünglichen Sage unter Sem verstanden werden: also ist kein anderes neben Israel mitgemeint. Die Erklärung des Namens kann keine Schwierigkeit bereiten. Es ist, da der Name nirgends als Volksname sich findet, eine appellativische und gleichsam symbolische Deutung zu suchen. Die aber liegt ganz einfach vor in שם = Namen, Ruhm, Ansehen[3]). Sie liegt um so näher, als כנען, der einzige wirkliche Volksname unter den dreien, appellativische Deutung auf כנע „niedrig sein", obschon diese in den Sprüchen nicht verwerthet ist, doch aufserordentlich nahelegt und den Gegensatz in den Namen der Brüder geradezu herausfordert. Richtig hat ferner schon Wellhausen[4]) auf das בני בלי שם Hiob 30, 8 verwiesen (vgl. dazu die אנשי שם Gen. 6, 4. Num. 16, 2), richtig auch auf den Namen der Arier. Aber

[1]) Vgl. dafür die Ausführung von E. Meyer, Stade'sche Zeitschr. 1881, S. 122 ff.

[2]) Gesch. d. Volkes Israel S. 109.

[3]) So schon Simon. onom., Bohlen, Tuch, Knobel, Wellhausen, Stade, Lenormant (vgl. Dillm.[2] zu d. St.).

[4]) Jahrbb. f. d. Theol. XXI, S. 403 Anm.

darum braucht der Name keine eigentliche Abkürzung[1]) oder richtiger rückwärtige Bildung aus בני שם zu sein. Denn das würde voraussetzen, daſs dieser Name für die Israeliten wirklich im Leben gebraucht worden wäre. Dazu aber sehe ich keinerlei Veranlassung, vielmehr wird hier wohl der Ahne שם unmittelbar zur Symbolisirung der בני שם geschaffen sein. Es sind also die בני שם sachlich = בני ישראל, wie Wellhausen (a. a. O.) richtig vermuthet, „nichts Weiteres, als die herrschende Klasse im Gegensatz zu den Ureinwohnern", oder, in Stade's Fassung, „die berühmten, das adlige Herrenvolk."

Daraus ergiebt sich zunächst die wichtige Thatsache, daſs in der Erzählung Gen. 9, 20—27 Israel sich als Bruder Kanaan's bekennt, desselben Kanaan, den es als seinen geringsten Knecht unterjocht hat. Nirgends sonst begegnen wir diesem Eingeständniſs : die Völkertafel, auch schon in der jahvistischen Fassung, läſst die Verwandtschaft mit Kanaan in die denkbar gröſseste Ferne zurückweichen, und alle späteren Berichte wissen nur von der Bestimmung Kanaan's, von Israel ausgerottet zu werden, nichts von einer Verwandtschaft. Der Widerspruch zwischen dieser Darstellung und der wissenschaftlich, wie mir scheint, unbezweifelbaren Thatsache der nahen Verwandtschaft zwischen Israeliten und Kanaanitern ist längst handgreiflich gewesen : hier stoſsen wir auf eine unbestreitbar alte Ueberlieferungsschicht, die davon nichts weiſs, sondern unbefangen dasselbe aussagt, was die wissenschaftliche Forschung unserer Tage behauptet. Israel und Kanaan sind Brüder, nur Israel der erstgeborene : daſs Kanaan ihm dienen muſs, hat seinen besonderen Grund in schwerer Verschuldung.

---

[1]) Dillmann (2. Aufl. S. 159) nennt sie „höchst unpassend", wie mir scheint, ohne Grund. Denn daſs in Gen. 33. 34 aus den בני חמור ein חמור, daſs aus den עברים ein עבר erst geworden ist und ebenso in vielen Fällen verfahren wurde, läſst sich doch schwerlich leugnen.

Mit diesen Ergebnissen treten wir an die äufserst schwierige, um nicht zu sagen unlösbare Frage heran: wer ist Jepheth? Der Boden der Ueberlieferung schwindet hier völlig unter unseren Füfsen, denn mit dem Jepheth der Völkertafel hat er augenscheinlich nicht das Mindeste zu thun. Israel ist auch in der Völkertafel Nachkomme Sem's, Kanaan auch dort Sohn des ihm entsprechenden Cham. Jepheth aber kann auf keines der „japhethitischen“ Völker gedeutet werden, weil keines von ihnen genügend früh zu Sem und Kanaan in geschichtliche Beziehungen trat, wie sie in unserem Stücke niedergelegt sind. Daraus ergiebt sich, dafs entweder schon die folgende Schicht der Ueberlieferung, diejenige, der die Völkertafel angehört, selbst nicht mehr wufste, wer mit Jepheth gemeint sei, oder doch, dafs das Verständnifs, geschweige der Gebrauch des Namens, nicht weit genug verbreitet war, um einer ganz neuen Verwendung Hindernisse in den Weg zu legen. Kanaan mufste zum Sohne Cham's werden; Israel konnte es sich wohl gefallen lassen, als Nachkomme Sem's der Bruder der mächtigsten und glänzendsten Völker seiner Zeit zu heifsen[1]). Jepheth allein erfuhr völlige Vernichtung seiner ursprünglichen Daseinsform, weil niemand für ihn eintrat. Als hohler Name wurde er verwendet, wo sich das Bedürfnifs zeigte. —

Nun ist ein Versuch zur Beantwortung jener Frage bereits gemacht worden, von Wellhausen, demselben, der die allgemeinen Beziehungen des ganzen Stückes zuerst richtig erkannt hat. „Wie es scheint“, so sagt er, „wohnen in 9, 20–27 die drei Noachiden alle in Palästina; Kanaan ist die vorisraelitische Bevölkerung, Sem, der Herr Kanaan's und Verehrer Jahve's, ist Israel selber, Japheth, gleichfalls Herr Kanaan's und inmitten Sem's wohnend, kann eigentlich nur die Philister bezeichnen — womit

[1]) Mit Sicherheit läfst sich dies allerdings nur nach der Grundschrift sagen.

natürlich ihrem pelasgischen oder indoeuropäischen Ursprung nicht das Wort geredet sein soll"[1]). Dieser Satz, meines Wissens das erste und letzte Wort, das bisher über unsere Frage gesprochen ist, wird eingehend zu prüfen sein.

Zuzugeben ist zunächst, dafs die Philister mehreren Erfordernissen entsprechen: sie sind ein selbständiges Volk neben Israel, wohnen theilweise gemischt mit letzterem und herrschen über Kanaaniter. Aber weniger gut steht es mit den übrigen Eigenschaften. Jepheth mufs ein Bruder Sem-Israel's und Kanaan's sein, d. h. zunächst ein nahe verwandtes Volk. Mit beiden entstammt er demselben Hause, dem des Noah, d. h. doch in jedem Falle demselben Boden. Nun verzichte ich hier von vornherein auf wissenschaftlich-sachliche Feststellung der wirklichen Abstammung und Verwandtschaften der Philister[2]) und halte mich nur an das, was die hebräische Ueberlieferung davon auszusagen weifs. Danach aber sind die Philister von jenseits des Meeres hergekommen, Einwanderer aus Kreta. Diese Ueberlieferung ist tiefgewurzelt und findet sich im wesentlichen übereinstimmend an verschiedenen Stellen. Als eine allgemein bekannte Thatsache führt Amos 9, 7 an, dafs Jahve die Philister aus Kaphtor heraufgeführt habe, unmifsverständlich werden Deut. 2, 23 die Philister einfach als Kaphtoräer bezeichnet, die aus Kaphtor gekommen seien; Jer. 47, 4 ist שארית אי כפתור einfach gleichbedeutende Apposition zu פלשתים[3]). Wenn nun

---

[1]) A. a. O. S. 403. Mit dem letzten Satze verzichtet auch Wellh. darauf, irgendwelchen Zusammenhang zwischen der ältesten Bedeutung des Namens Japheth und der in der Völkertafel festzuhalten.

[2]) Wahrscheinlich ist mir „semitische" Abstammung der Philister.

[3]) Das אשר יצאו משם פלשתים der Völkertafel, c. 10, 14, mufs sicher erst nach כפתרים stehen, wie schon viele Ausleger geurtheilt haben (vgl. Dillm. z. d. St.). Wahrscheinlich ist es dann Glosse zu letzterem Worte. Dafür hält es auch Olsh. (a. a. O.), die gegenwär-

daneben ein dritter Name, Kreter, ebenfalls schlechtweg für die Philister gebraucht wird in Sam. I, 30, 14. Ez. 25, 16. Zeph. 2, 5, daneben die Krethi und Plethi Sam. II, 8, 18. 15, 18. 20, 7. 23. Kön. I, 1, 38. 44 [Chron. I, 18, 17], die auch nur auf Kreter = Philister gedeutet werden können : so ist die Deutung von Kaphtor auf Kreta, die neuerdings fast allgemein angenommen ist, gewifs wohl begründet. Gerade das letzte aber, dieser unbefangene Gebrauch des Namens Kreter für die Philister in früher wie in späterer Zeit, der augenscheinlich aus dem Leben und wohl aus dem Munde der Philister selbst stammt, beweist die Verbreitung und die Festigkeit der Ueberlieferung, sodafs nicht leicht das Wissen von einer geographisch-ethnologischen Thatsache auf dem Boden des A. T. sicherer begründet ist, als das von der Einwanderung der Philister über das Meer. Läfst sich damit die geographisch-ethnologische Sage Gen. 9, 20—27 unter Deutung Japheth's auf die Philister vereinigen? Mir scheint das ganz unmöglich. Sind die Philister von jenseit des Meeres gekommen, so kann ihr Stammvater nicht mit dem Israel's und Kanaan's in demselben Zelte aufgewachsen sein. Man möchte einwenden, dafs auch die Israeliten sich stets als Fremdlinge und Einwanderer in Palästina, die Kanaaniter dagegen als die Kinder des Landes selbst angesehen haben. Allein für die Kanaaniter braucht nur die Nachricht zu fehlen, dafs auch sie von Osten her eingewandert seien [1]),

tige Gestalt von Deut. 2, 23 erscheint ihm danach als bedenklich. Hat in Gen. 10, 14 ursprünglich das einfache כפתרים gestanden, so sind damit entweder die Philister allein, oder diese nebst den Bewohnern ihres Heimathlandes Kaphtor gemeint. Unmöglich können die Philister ganz fehlen. Somit enthält auch die Völkertafel in jedem Falle jene Ueberlieferung über die Herkunft der Philister.

[1]) Die Phöniker wufsten bekanntlich nach griechischen Nachrichten davon zu erzählen (vgl. Herodot 1, 7. 7, 89 u. s. w.). Vgl. aber dazu den Widerspruch von Movers (die Phönicier II, 1. cap. 1. 2).

um Gen. 9, 20 ff. möglich zu machen; den Philistern steht das klare Bewufstsein von dem geraden Gegentheil hindernd im Wege. Zur Ausfüllung jener Lücke konnte sich die Sage, wo sie über die fernste Urzeit berichtete, viel leichter entschliefsen[1]), als zur Leugnung der allbekannten Thatsache.

Ferner hat sich das Gefühl der Fremdheit, des Nichtverwandtseins zwischen Israel und den Philistern stets weit entschiedener geäufsert als den Kanaanitern gegenüber. Sobald die letzteren sich Israel irgendwie gefügt haben, hören wir nichts mehr von ihnen, zum besten Beweise, dafs eine Anpassung und Annäherung erfolgt ist. Es ist eine durchaus berechtigte und wahrscheinliche Annahme[2]), dafs von der Richterzeit an ein grofser Theil der alten Bevölkerung des Landes mit Israel verschmolzen ist und seine Zahl vermehrt hat, während nur diejenigen, die sich am längsten und zähesten wehrten, in eigentliche Dienstbarkeit geriethen und fremd blieben[3]). Das aber spricht sehr für ein ursprüngliches Bewufstsein von Verwandtschaft, und man darf daher wohl sagen, dafs das geschichtlich verfolgbare Verhältnifs der Kanaaniter zu den Israeliten viel besser unserer Sage entspricht, als der gelehrten und rechtgläubigen Einordnung der Völkertafel und dem Vernichtungsgebote der späteren theologischen Satzung. Dagegen bleibt den Philistern gegenüber das Gefühl des Fremdseins zu allen Zeiten und unter allen

[1]) Die wirkliche Lösung dieser Schwierigkeit, soweit ich sie zu geben vermag, kann erst später folgen. Für jetzt hebe ich nur hervor, dafs die biblische Urgeschichte in allen ihren Gestalten zu irgend einer Zeit auch die Kanaaniter aus dem fernen Osten mufs haben einwandern lassen.

[2]) Vgl. z. B. Wellhausen, Geschichte Israels, als Manuscript gedruckt (gleich dem Artikel „Israel" in der Encyclopaedia Britannia) S. 18.

[3]) Vgl. Richt. 1, 28. 30. 33. 35.

Verhältnissen ein sehr bestimmtes und reges. Gerade darum läfst David die Bundeslade in das Haus des Gathiters Obed-Edom bringen, weil der Mann, wenn auch ein zuverlässiger Diener, doch ein Fremder war, der selbst keine Furcht vor der Bundeslade hatte, und den man ruhig zum Versuchsgegenstand machen konnte. Erst als sie sogar dem Fremden Segen bringt, da hofft er den in verstärktem Mafse für sich und sichert ihn sich durch Ueberführung der Lade in seine Burg (Sam. II, 6). Eben weil sie Fremde sind, eignen sich die Philister des Grenzgebietes, in dem David längere Zeit als Freibeuter gehaust hat, vor allen Anderen zu seiner Leibwache, wie denn zu allen Zeiten und bis in die Gegenwart hinein unumschränkte Könige ihre persönliche Sicherheit am liebsten einer Truppe von Landfremden anvertrauten, die in des Königs Person ihre eigene schützten. In schöner, ergreifender Weise wirkt gerade dieser Gegensatz des völligen Fremdseins[1]) und der persönlichen Ergebenheit in Sam. II, 15, 17—22, wo in der tiefsten Erniedrigung David's der Philister Ittaj mit den Seinen bei ihm bleibt. Der König Salomo hat nach Kön. I, 11, 1 ff. eine ägyptische Gemahlin, ferner moabitische, ammonitische, edomitische, sidonitische und hethitische Weiber: niemandem ist eingefallen, noch philistäische dazuzusetzen. Nur diese einzelnen Züge hebe ich hervor; jede Erwähnung der Philister könnte das Ihrige dazu beitragen: dem allen gegenüber scheint es mir im höchsten Grade unwahrscheinlich, dafs die Philister jemals von Israel als Verwandte sollten anerkannt sein.

Nun aber sind ja an das Verhältnifs Sem's zu Japheth noch ganz andere Anforderungen zu stellen, als an das des Sem zu Kanaan. Der letztere ist wohl der Bruder, aber verflucht und aller brüderlichen Rechte beraubt.

---

[1]) כי נכרי אתה וגם־גלה אתה ממקומך (so statt 'למק des M. T. nach LXX, vgl. Wellhausen, Text der Bb. Samuelis).

Japheth aber ist der Vollbruder, der hinter Sem nur insofern zurücktritt, als diesem der Segen der Erstgeburt in seinem eigenthümlichen Verhältnifs zu Jahve zu Theil wird. Im übrigen hat Japheth in brüderlicher Eintracht mit Sem gehandelt, soll brüderlich in dessen Zelten wohnen und sich mit ihm in die Herrschaft über Kanaan theilen. In solchem ernstgemeinten brüderlichen Verhältnifs zu Israel haben die Philister niemals gestanden. Die einzigen mir bekannten Erzählungen, in denen dergleichen zu finden wäre, sind die beiden von Abimelech und Abraham einerseits (c. 20. 21 aus E), Isaak andererseits (c. 26 aus J). Ausdrücklich kommt nur die letztere in Betracht, denn in c. 20 heifst Abimelech nur König von Gerar (20, 2), das „Land der Philister" in 21, 32. 34 wird nach Wellhausen's Nachweis[1]) als späterer Einschub wegfallen müssen. Nun erscheint aber auch in diesen Stücken Abimelech eben so gut als Wildfremder, wie der Pharao in c. 12, 10 ff. Er sucht allerdings das Bündnifs Abraham's bezw. Isaak's, aber nur, weil sie die Gottesfreunde sind, mit denen räthlich ist in Freundschaft zu leben. Reibereien sind eben vorher vorgekommen, vgl. 21, 25 f. und viel stärker bei J, vgl. 26, 14. 16 f. 19 ff.[2]), wo Isaak wirklich ganz von den Philistern wegzieht ins Innere hinein. Ist hier also zunächst nicht von Verwandtschaft, sodann nicht von sonderlicher Freundschaft die Rede, so können die Stellen schon darum zum Erweis der Gleichung Japheth = Philister gar nicht herangezogen werden, weil die letztere zu einer Zeit gelten mufs, wo die Kanaaniter bereits unterworfen sind. Ganz abgesehen also von dem geschichtlichen Werthe dieser Erzählungen kann erst die Richterzeit dafür in Betracht kommen. Da aber und in der

---

[1]) Jahrbb. f. d. Theol. XXI, S. 408 f.

[2]) Auch hier sind Wellhausen's Ergebnisse, a. a. O. S. 410 f., anzuerkennen.

Folgezeit fehlt es an freundlichen Beziehungen ganz und gar. David darf nicht dafür angeführt werden. Nur als willkommener Bundesgenosse gegen Israel findet der Vertriebene bei den Philistern Aufnahme, und trotzdem trauen sie ihm nicht soweit, daſs er mit seinen „Hebräern“ sie in einen ernsthaften Krieg gegen Israel begleiten dürfte (Sam. I, 29). Die Philister in David's Heer beweisen eben so wenig, denn sie sind heimathlose Abenteurer und Parteigänger. Kulturgeschichtlich sind sie von Wichtigkeit, politische Bedeutung geht ihnen durchaus ab. Dagegen beginnt der Krieg David's mit den Philistern, sobald er König geworden (Sam. II, 5, 17 ff.), und die Kriege mit ihnen hören so wenig auf (vgl. noch Kön. II, 18, 8 und Jes. 14, 28—32) wie die Weissagungen der Propheten, daſs das Land der Philister an Juda kommen soll (Zeph. 2, 7, Obadja 19). Selbst von einem Verkehr Juda's mit der Küste durch das Philisterland hindurch findet sich keine Spur, so wichtig auch solche Verbindungen besonders für das Südreich nach der Theilung gewesen wären. Eine so alte[1]) und bedeutsame Stadt wie Japho, zum Hafen Jerusalem's von der Natur geschaffen, wird im ganzen alten Testamente, auſser der bloſs geographischen Nennung von höchst zweifelhaftem Alter in Jos. 19, 46, nicht vor der persischen Zeit (Esr. 3, 7. Jon. 1, 3) erwähnt. Das läſst sich wohl nur daraus erklären, daſs die Stadt entweder geradezu im Besitz der Philister war[2])

---

[1]) Vgl. die Inschrift von Tutmes III. (Dümichen, Historische Inschriften II, pl. 37, Nr. 62, dazu de Rougé, Revue arch. N. S. IV. 344 ff.) und den Papyros Anastasi I. aus der Zeit Ramses' II. (Brugsch, Gesch. Aeg. S. 558 f.).

[2]) Wie zur Zeit Sanherib's unter der Herrschaft des Königs von Askalon (vgl. Schrader, Keilinschr. u. d. A. T. 2. Aufl. S. 289, 291 f.). Doch war dies schwerlich ein unverbrüchliches, bleibendes Verhältniſs, da Japho sonst wenigstens als feindlich, unter den philistäischen Städten, hie und da Erwähnung finden würde. Vielmehr wird die Stadt, wie

oder doch — was wir ja sicher wissen — ein Streifen philistäischen Gebietes sich zwischen Jerusalem und der Hafenstadt hinzog. Der Umstand, dafs die Philister dort schalteten, mufs genügt haben, jeden friedlichen Verkehr mit der Küste unmöglich zu machen, sodafs das geeinigte Reich Israel und das getrennte Reich Juda überall anderwärts unter den gröfsten Anstrengungen den Weg zum Meere zu finden und zu behaupten suchte [1]). Ein Zustand, wie er in Gen. 9, 27 b gezeichnet wird, ist damit doch gewifs nicht zu reimen.

Noch weniger aber läfst sich der Segensspruch v. 27 a, das יפת אלהים ליפת auf die Philister zupassen. Die Worte gestatten doch kaum eine andere Deutung, als die von den alten Vss. vertretene und neuerdings fast allgemein angenommene : „Gott gebe dem Japheth Weite, Ausdehnung!" Wie kann ein Israelit das über die Philister aussprechen lassen? Ging doch deren Streben nach Ausdehnung naturgemäfs nur auf das Gebiet Israel's, und es waren die schlimmsten Zeiten für Israel, in denen die Philister dieses Streben verwirklichten, in denen sie über das Gebirge in die Ebene Jesreel hinabkamen, das Gebirge Ephraim erstiegen, die Bundeslade erbeuteten, Silo verbrannten, Posten und Vögte bis mitten in Israel stehen lassen konnten.

---

meistens angenommen wird, vorwiegend phönikische Bevölkerung gehabt und zur Zeit der Blüthe der phönikischen Städte in deren Bund und Schutz gestanden haben.

[1]) Chron. II, 2, 15 erzählt freilich, dafs Hiram das Holz vom Libanon zu Japho habe ausladen lassen, aber das Königsbuch (vgl. I, 5, 23 ff.) weifs nichts davon, sondern redet nur von einem Orte am Meere, den Salomo angeben soll. Leider scheint hier der alte Bericht unvollständig erhalten (vgl. Stade in seiner Zeitschrift 1883, S. 134). Japho aber ist mir schon darum als wirklicher Ausladeort unwahrscheinlich, weil es, wenn die Ausladung dort möglich war, der Wahl eines Ortes gar nicht erst bedurft hätte. Die Chronik wird eben die Lücke nach den Verhältnissen ihrer Zeit und Esra 3, 7 durch diese selbstverständlich erscheinende Ortsbezeichnung ergänzt haben.

Und diese Zeiten Eli's, Samuel's, Saul's müfsten als Erfüllung dieser ernstgemeinten Segensweissagung an Japheth betrachtet werden? Läfst sich nicht umgekehrt der Jubel Israel's über jeden Schaden, der den Philistern angethan, jeden Grenzort, der ihnen genommen wird, überall deutlich verfolgen, während der Abfall Libna's [1]) unter den Unglücksfällen des Reiches Juda gebucht wird (Kön. II, 8, 22). Konnte die Ausdehnung der Philister nur auf Kosten Israel's erfolgen, hat ihr Wohnen in Israel's Zelten, soweit geschichtliche Kunde reicht, stets die Knechtung Israel's in seinem Gefolge gehabt: so ist das Volk der Philister das letzte, auf welches der Japheth unsrer Erzählung gedeutet werden dürfte.

Aber Wellhausen nimmt allen, gewifs auch von ihm empfundenen Schwierigkeiten gegenüber für seine Deutung Nothwendigkeit in Anspruch. Sie mufs richtig sein, weil keine andere möglich ist. Ehe ich das zugebe, wage ich es, eine Deutung vorzulegen und nach Möglichkeit zu begründen, die zwar auch keineswegs frei von Bedenken ist, aber meines Erachtens weit weniger Schwierigkeiten bietet als die eben besprochene.

Gehen wir von dem Feststehenden aus. Sem ist Israel, Kanaan die vorisraelitische Bevölkerung des Landes, soweit sie wirklich in ein Abhängigkeitsverhältnifs gerieth, also der Kanaan der Völkertafel ohne seine Söhne Çidon und Cheth, mindestens ohne den ersteren, d. i. die Phöniker in den Städten der Küste. Nun wird es uns wenig helfen, aus dem anderwärts Eingestandenen einen Bruder Sem's zu suchen: die nächsten anerkannten Verwandten, Edom, Moab und Ammon, können in dem eigentlichen Lande Kanaan nicht in Betracht kommen. Um so wahrscheinlicher ist es, dafs die beiden anderen Brüder in offenkundiger Verwandt-

[1]) Doch wohl an die Philister.

schaft mit einander standen, in die sich dann Israel als der Dritte im Bunde gleichsam einzwängte. Mit dem hier gemeinten Kanaan nahe verwandt sind aber vor allen Dingen die Phöniker, die das Loos des עבד עבדים jedenfalls nicht erlitten haben.

Wir suchen ferner ein Volk, das, auf eigenen Füfsen stehend, so unmittelbar an Israel anstiefs, dafs es theilweise untermischt mit jenem wohnte. Das trifft auf die Phöniker zweifellos zu, wird doch in Richt. 1, 32 von Ascher ausdrücklich berichtet, nicht nur, dafs er die Städte am Meer (vor allem Acco, Çidon, Achsib) nicht unterwarf, sondern dafs die Ascheriten unter den dort ansässigen Kanaanitern wohnten. Ueberall anderwärts in diesem Capitel heifst es „die Kanaaniter wohnten unter den Israeliten eines Stammes“, oder es ist doch wie bei Naphtali in v. 33 ausdrücklich hinzugefügt, dafs die Kanaaniter ihnen zinsflichtig oder Fröhner wurden [1]). Keines von beiden ist bei Ascher ausgesagt.

Ist damit schon ein friedliches und freundliches Verhältnifs der beiden Völker innerhalb der Grenzbezirke festgestellt, so bewährt sich das für die geschichtlich-staatlichen Beziehungen in glänzendster Weise. Mit allen benachbarten Völkern hat Israel vielfache Kriege geführt, keinen einzigen, so weit unsre Berichte reichen, mit den Phönikern. Die allgemeine Formel לא הוריש wird in Richt. 1 zwar auch auf die Erfahrungen Ascher's mit den Küstenstädten angewandt; dafs überhaupt ein Versuch gemacht wurde, sie zu unterwerfen, ist damit nicht gesagt und mufs billig bezweifelt werden. Das friedliche Untereinanderwohnen ist doch wohl nur dadurch erklärlich, dafs man von Anfang an innerhalb des Machtbereichs der Küsten-

[1]) Doch wird gerade von Naphtali auch ein Theil mit in Betracht kommen, der גליל הגוים. Ich erinnere auch an den Erzarbeiter Salomo's, Chiram aus Tyrus, Sohn eines tyrischen Mannes und eines israelitischen Weibes aus dem Stamme Naphtali (Kön. I, 7, 14).

städte zu Verträgen sich entschlofs; durch Gewalt wäre ein solches Verhältnifs unmöglich geworden. In den Tagen Debora's können sich die Phöniker an dem grofsen Kanaaniterbunde gegen Israel nicht betheiligt haben, denn unmöglich hätte sonst Ascher ruhig und unthätig „am Ufer des Meeres wohnen und an seinen Buchten weilen“ können. In der ganzen Zeit heller Geschichte aber herrscht zwischen Phönikien und Israel das allerbeste Einvernehmen, Friede, Freundschaft und Bündnifs. Die Freundschaft Salomo's mit dem Hofe zu Tyrus ist ja wohlbekannt und von grofsen Folgen gewesen; dafs sie schon von seinem Vater David angeknüpft und sorgsam gepflegt war, läfst sich nach Sam. II, 5, 11. Kön. I, 5, 15 nicht bezweifeln. Nach der Spaltung des Reiches mufste sich diese Freundschaft naturgemäfs auf das Nordreich Israel fortpflanzen, sie wurde gewifs im Südreiche mit scheelem Auge angesehen und bekam vollends in der Zeit des Eifers für reinen Gottesdienst und seine Einheitlichkeit einen bösen Beigeschmack. So tritt sie uns, im übrigen aber deutlich unverändert und mindestens in gleicher Stärke, in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts unter Achab entgegen, mit dessen Gemahlin Isebel ein äufserst reger Verkehr nach der Küste hin einzog. In der Schlacht bei Karkar 854 finden wir Achab von Israel neben Mattanbaal von Arwad [1]). Nach dieser schweren Niederlage hat Israel sich zurückgehalten, und es begreift sich leicht, dafs es den nördlicheren Staaten den Kampf um ihr Leben mit den Assyrern überliefs. So vernehmen wir wenig mehr über seine Beziehungen zu Phönikien. Dazu aber kommt noch die beklagenswerthe Dürftigkeit der, nach spät judäischen Begriffen zugemessenen Berichte über die politische Geschichte des Nordreiches. Es ist daher als ein besonderer Glücksfall zu betrachten, dafs uns wiederum hundert Jahre später,

---

[1]) Vgl. Schrader K. u. A. T. 2. Aufl. S. 193 ff.

in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, das denkbar glaubwürdigste Zeugnifs für die Natur- und Gesetzmäfsigkeit dieses freundschaftlichen Verhältnisses abgelegt wird durch den Propheten Amos. In c. 1, 9 f. spricht er das Urtheil über Tyrus aus : עַל־הַסְגִּירָם גָּלוּת שְׁלֵמָה לֶאֱדוֹם וְלֹא זָכְרוּ בְּרִית אַחִים׃. Das Ereignifs selbst läfst sich nicht mehr in zeitlichen und geschichtlichen Zusammenhang unterbringen, ja nicht einmal genau seiner Art nach kennzeichnen. So viel ist klar, dafs Tyrus israelitische Gefangene den Edomitern übergeben hat. Die Edomiter spielen wohl hier wie in v. 6 die Handelsleute, die die Sklaven in das Binnenland hinein, möglichst weit von ihrer Heimath weg, vertreiben. Aber darum sind die Tyrer schwerlich selbst die Feinde Israel's, welche Israeliten aufgehoben und gefangen weggeführt haben. Das heifst in v. 6, der Anklage gegen Gaza : עַל־הַגְלוֹתָם גלות שלמה לְהַסְגִּיר לאדום. Auch würde ihnen wie Edom in v. 11 die Befeindung der Israeliten als solche zum Vorwurf gemacht werden. Vielmehr scheinen sie nur die Zwischenhändler zu sein, die, vom Binnenlande her, etwa von den Syrern, vertriebene und gefangene Israeliten übernommen und weiter verkauft haben. Indessen liegt für uns der Nachdruck nicht hierauf, sondern auf dem Bruderbunde mit Israel, dessen sie hätten gedenken sollen. Was Edom von Natur ist (vgl. v. 11), das ist Tyrus durch Vertrag geworden und hat damit die Verpflichtungen des Bruders übernommen. Dieselben überragen für Amos die Pflichten der Vettern, der Kinder Ammon (v. 13), bei denen nichts dergleichen erwähnt wird. Nun hat man das meistens auf den Bund Hiram's mit Salomo bezogen (Kön. I, 5, 26), auf Grund dessen auch ausdrücklich der Name „Bruder“ zwischen ihnen gebraucht wird (Kön. I, 9, 13). Aber schwerlich handelt es sich hier blofs um solche geschichtliche, man könnte nach den 200 Jahren fast sagen antiquarische Erinnerung; das Bewufstsein des Bruderbundes mufs nothwendig frischer und leben-

diger sein, wie das schon die nachweisbaren, soviel näher liegenden Beziehungen zu Phönikien im 9. Jahrh. verlangen. Es ist wohl ein dauerndes Verhältnifs darunter zu verstehen, dessen Logik auch zu Amos' Zeiten noch nicht ganz aufgehört hatte.

Diese Vernunftmäfsigkeit selbst ist leicht einzusehen. Die Phöniker bedurften für ihren wohlverstandenen Vortheil nur ein kleines, aber ein ruhiges Hinterland. Sie konnten unmöglich eine bedeutende Landmacht aufbieten, um grofse Besitzungen im Binnenlande festzuhalten, weil ihre Kräfte nach der See hin vollauf in Anspruch genommen waren. So haben sie zu allen Zeiten jeder Landmacht gegenüber sich auf die Vertheidigung ihrer Städte beschränkt. So wenig die Israeliten je im Stande gewesen wären, die Städte der Phöniker einzunehmen, so wenig die Phöniker, fern vom Meere den Israeliten auf die Dauer entgegen zu treten. Dagegen waren für sie höchst gefährliche Feinde die Philister, die sich selbst im Besitze der Seeküste mit grofsen und festen Städten befanden. Je weniger diese eine Seeherrschaft erstrebt zu haben scheinen oder doch im Stande waren, eine solche den Phönikern gegenüber zu behaupten, umsomehr hatten sie es auf Ausdehnung ihres Landbesitzes in der Breite und Tiefe abgesehen. Wie das letztere Streben sie zu unversöhnlichen Feinden Israel's machte, so das erstere nicht minder zu Feinden der Phöniker, denen sie gewifs bei ihrer Einwanderung die ganze philistäische Küste und auch später noch mindestens zeitweise die südlichsten ihrer Küstenstädte abgenommen haben. Freundschaft und Bündnifs mit Israel war gegen sie der sicherste Schutz, weil damit bei jedem Zuge nach Norden die Philister zwischen zwei Feuer gerathen mufsten. Und Israel seinerseits hatte nicht nur denselben Grund, sondern es konnte sich auch nur durch dieses Bündnifs den unentbehrlichen Verkehr mit der Küste sichern, der ihm und den Phönikern wiederum in gleicher

Weise vortheilhaft war[1]). Es decken sich daher nach allen Richtungen die Interessen Israel's und Phönikien's, so sehr, daſs ein vaterlandsliebender Israelit in Bezug auf dieses Land ruhig sagen durfte, was er keinem anderen Nachbar gönnen konnte: „Gott schenke Weite dem Japheth“!

Dieser Wunsch aber enthält ja auch eine geschichtliche Thatsache. Der Japheth, der in 9, 27 gemeint ist, muſs ein weites Gebiet und die Möglichkeit immer weiterer Ausdehnung desselben gehabt haben. Das trifft wieder im groſsartigsten Maſsstabe bei den Phönikern zu. Ihre Ausbreitung über das Meer hinaus war eine geradezu ungeheuere und wuchs noch gewaltig gerade in der Zeit, wo sie mit den Israeliten zuerst in Berührung traten und in der ersten Königszeit. Und das alles völlig unschädlich für Israel, das hier ohne jeden Neid zusehen durfte. Man wird zugeben müssen, daſs ein passenderer Spruch des Israeliten dem befreundeten Phöniker gegenüber kaum erdacht werden könnte.

Bis dahin scheint mir alles in bester Ordnung zu sein; Schwierigkeiten ergeben sich erst, wenn man von der Sache zu dem Namen übergeht. Die Hauptfrage ist zweifellos die, ob die Phöniker jemals als Brüder der Kanaaniter haben bezeichnet werden können; ob dem gegenüber nicht zu behaupten ist, daſs ihnen gerade der letztere Name recht eigentlich zukam und unlöslich mit ihnen verknüpft war. Wäre „Kanaaniter“ wirklich im eigentlichen, engsten Sinne die Bezeichnung der Phöniker, die nur im weiteren Sinne auf die übrigen, landeinwärts wohnenden Insassen des Westjordanlandes übertragen würde, so wäre dies allerdings zuzugeben, und die Phöniker könnten nicht unter dem Namen „Japheth“ ihre eigenen Brüder sein. Aber diese besonders von Movers vertretene und vielfach anerkannte Ansicht kann doch schwerlich als unbedingt richtig

[1]) Vgl. dazu Kautzsch in Hdwrtrb. d. b. Alt. S. 1202 Sp. 1 a. E.

gelten. Zwar will ich nicht in Zweifel ziehen, dafs die Phöniker selbst ihr Land und sich Kanaan (כנען, כְּנַע = *Χνᾶ*) genannt haben, so spät auch verhältnifsmäfsig alle Nachrichten darüber sind [1]). Auch darüber will ich nicht streiten, obgleich das nur etymologische Vermuthung ist und andere Möglichkeiten durchaus offen bleiben müssen, dafs der Name etwa ursprünglich nur die Niederung am Meer, im Besitz der eigentlichen Phöniker, bedeutet habe. Alles kommt darauf an, in welchem Gebrauch er bei den Israeliten stand. Und da mufs ich entschieden in Abrede stellen, dafs an einer einzigen Stelle der Name Kanaan die Phöniker als solche ausreichend und nur die Phöniker bezeichne. Vielmehr ist כנען im A. T. von den ältesten Stellen an die Bezeichnung des gelobten Landes in seinem ganzen Umfang, insbesondere des Westjordanlandes, im Gegensatz zu Gilead, dem Lande „jenseit des Jordan" [2]). Kanaaniter sind die vorisraelitischen Einwohner dieses Landes, mit Ausnahme der ebenfalls eingewanderten Völker wie Philister, Edomiter, Amalekiter u. s. w. Der letzteren Land kann aber, soweit es zum Westjordanlande gehört, ebenfalls als Kanaan bezeichnet werden (vgl. Zeph. 2, 5). Danach gehören die Phöniker zu den Kanaanitern, aber sie sind nicht die Kanaaniter. Dafs unter Kanaanitern an vielen Stellen auch eine einzelne Völkerschaft aus den Urbewohnern, und zwar die Phöniker, verstanden werden kann, beruht auf späterem Eintrag oder Verderbnifs des Textes, ist also mindestens für die ältere Zeit nicht geltend zu machen. Dahin gehört vor allen Dingen die ganze Reihe der Stellen von den sieben Völkern, die Jahve vor Israel austreiben wird (Deut. 7, 1), die dann in ihrer

---

[1]) Vgl. die reichhaltigste Zusammenstellung, die mir bekannt, bei Movers, a. a. O. II, 1 (S. 4 f.).

[2]) Gen. 50, 11 wären auch die Bewohner des Ostjordanlandes als Kanaaniter bezeichnet, doch ist das הכנעני dort gewifs falsch erklärende Glosse. Vgl. Dillmann 2. Aufl.

Vollständigkeit nur noch Jos. 3, 10. 24, 11 auftreten, häufiger in einer Sechszahl unter Weglassung der Girgaschiter (Ex. 3, 8. 17. 23, 23. 33, 2. 34, 11. Deut. 20, 17. Jos. 9, 1. 11, 3. 12, 8. Jud. 3, 5) oder der Perizziter (Gen. 10, 15—17) oder der Chiwwiter (Neh. 9, 8) oder nur zu fünf, ohne Girg. und Per. (Ex. 13, 5), ohne Kanaan. und Girgasch. (Kön. I, 9, 20), oder zu drei, Chiww., Kanaan., Chitt. (Ex. 23, 28); auch neben anderen Völkern zu sechs, ohne den Chiww. (Gen. 15, 19—21), zu fünf, ohne Girg. und Chiww. (Esr. 9, 1) oder zu vieren, ohne diese und die Per. (Num. 13, 29). Ich führe die sämmtlichen mir bekannt gewordenen Stellen an, einerseits, weil ich sie nirgends so vollständig fand[1]), andererseits aber, weil die Regellosigkeit und Zufälligkeit der Aufzählung beweist, wie wenig Werth sie hat. Das leuchtet besonders ein, wenn man die aufserordentlich mannigfaltige Reihenfolge ins Auge fafst. Zugleich aber zeigt sich dabei deutlich, wie gewisse Völker an den meisten Stellen ursprünglich und ernst gemeint sind. Es ist kein Zufall, dafs an den meisten Stellen die Kanaaniter voranstehen, an vier Stellen (Ex. 23, 23. 34, 11. Jos. 24, 11. Kön. I, 9, 20) die Amoriter, viermal die Chittiter (Deut. 7, 1. 20, 17. Jos. 9, 1. 12, 8, aufserdem Gen. 15, 19—21. Num. 13, 29, wo noch andere, nicht zu den sieben gehörige Völker vorangehen), während nur ein einziges Mal, Ex. 23, 28, ein anderer Name, der der Chiwwiter, die erste Stelle einnimmt. Denn — das hat Meyer in seiner „Kritik der Berichte über die Eroberung Palästina's"[2]) klar herausgestellt: „Kanaaniter" und „Amoriter"

---

[1]) Am vollständigsten bei Dillmann in Schenkel's Bibellexikon Bd. III, S. 514 f., und bei Meyer (Stade's Zeitschrift 1881, S. 124 f.) mit 17 von den 21 angeführten. An verschiedenen Stellen zerstreut, aber fast vollständig bei Movers, die Phönicier Bd. II, 1.

[2]) Stade's Zeitschrift 1881, S. 117 ff., besonders von S. 121 an. Für diesen ganzen Zusammenhang verdanke ich diesem Aufsatz am meisten und kann vielfach blofs darauf verweisen. Dafs „Amoriter"

sind Gesammtnamen für die Bevölkerung Palästina's[1]), die für einander eintreten können. Die Chittiter sind ein Volk

ausschliefslich bei E und Amos vorkomme, hat Wellhausen (Jahrbb. f. d. Th. XXI, S. 602) bereits beobachtet; dafs es wie „Kanaaniter" ganz allgemein die Bevölkerung Palästina's bezeichne, Steinthal, (Zeitschr. f. Völkerpsych. XII, S. 267); beide nennt Meyer als Vorgänger.

[1]) Als solche häufig gebraucht, vgl. Nachweise z. B. bei Dillm. in Schenkel's Bibellexikon III, S. 515. — Zur Bestätigung führt Ed. Meyer auch die ägyptischen Denkmäler an (a. a. O. S. 127), aber schwerlich mit vollem Recht, wenn wirklich, wie er angiebt, Kanāna = כנען auf ihnen nur einen Ort an der palästinischen Grenze bezeichnet und Amār = אמר das ganze Land der Cheta, auch Qedesch am Orontes, einschliefst. Nach mündlichen Mittheilungen von A. Wiedemann, deren Benutzung er mir freundlichst gestattet hat, steht es mit den von Meyer angeführten Stellen und der ganzen Sache anders und viel besser. Der grofse Papyrus Harris (Tafel IX, Lin. 1) erwähnt nicht Kanāna als „Festung des Landes Zahi", sondern sagt, dafs Ramses III. einen Tempel im Lande Kanāna gebaut habe. Die Inschrift von Seti I. (Lepsius, Denkmäler III, Tafel 126a) sagt, dafs er die Schasu (Wüstenstämme) vernichtet habe von der Festung des Landes Zal (etwa in der Gegend von Pelusium) bis nach dem Lande Kanāna hin. Dafs Kanāna ein Land und nicht eine Stadt ist, wird durch das Determinativ für Fremdland unumstöfslich bewiesen und nicht minder durch die bildliche Darstellung, auf der Seti eine Festung erobert, die durch eine Inschrift ausdrücklich als eine Festung des Landes Kanāna bezeichnet ist. — Was Amār betrifft, so ist natürlich aus der blofsen Nennung neben den Libyern bei Ramses III. nichts zu schliefsen; die Stadt Qadesch oder Qedesch im Lande Amār bei Seti I. braucht keineswegs Qedesch am Orontes zu sein, es stehen dafür noch mindestens drei Städte des Namens zur Verfügung, Qadesch Barnea, Qedesch Naphtali und Qedesch in Juda. Entscheidend aber ist eine Inschrift von Ramses III. aus dem Tempel von Medinet Abu (Greene, Fouilles à Thèbes Taf. II, auch Brugsch, Gesch. Aegyptens S. 598). Auswärtige Völker ziehen gegen Aegypten heran. Da heifst es : „Kein Volk hielt Stand vor ihren Armeen, anfangend vom Volke der Cheta, von Kadi, von Karchemisch, Arathus und Alus. Sie verwüsteten dieselben und schlugen auf ein Feldlager an einem Orte im Lande Amār. Sie plünderten seine Bewohner und sein Gebiet, als ob sie nichts wären. Und sie kamen an (nämlich gegen Aegypten) u. s. w." Da ist vor allem das Land der

für sich, höher im Norden, aufserhalb der Grenzen des eigentlichen Kanaan, wenn auch desselben Stammes mit seinen Bewohnern: sie können also neben einem jener beiden Namen stehend den Umkreis vergröfsern[1]). Die

---

Cheta deutlich von Amār unterschieden als zuerst, fern von Aegypten, von dem Einfall betroffen. Ebenso ist Arathus = ארוד in Phönikien besonders genannt, ferner Karchemisch neben zwei unklaren Namen. Im Lande Amār schlägt man endlich ein Feldlager auf, wie es scheint, um die Streitkräfte von allen Seiten zu sammeln, und dann erfolgt unmittelbar der Einbruch in Aegypten. — Nach alle dem scheint es wirklich so zu stehen, dafs Kanāna und Amār bei den Aegyptern wie im A. T. wechselnde Namen für das eine Land Palästina sind.

[1]) Für Ursprünglichkeit und richtige Auffassung des Namens an allen jenen Stellen möchte ich darum noch nicht einstehen. Bemerkenswerth ist, dafs sich darunter gerade die sämmtlichen deuteronomischen und deuteronomistischen Stellen befinden. Vielleicht stammen die sieben Völker eben aus dieser Schule; auch Meyer scheint zu dieser Vermuthung zu neigen. Indessen ist der Name Chittiter in keiner deuteronomistischen Stelle nachweislich falsch gebraucht, selbst Jos. 1, 4 könnte man כל ארץ החתים nur auf das Nordgebiet beziehen, doch sind die Worte nach dem ganzen Zusammenhang mit LXX zu streichen. Geradezu unrichtig findet sich der Name nur in den grundschriftlichen und wohl in allen grundschriftlichen Stellen. So zunächst, wo es sich um das von dem Chittiter Ephron in der Nähe von Hebron angekaufte Erbbegräbnifs handelt (Gen. 23, 3. 5. 7. 10. 16. 18. 20. 25, 9. 10. 49, 29. 30. 32). Und ebenso wohl in der Angelegenheit der kanaanitischen Frauen Esau's. Nach 35, 27 ist auch Isaak in Hebron geblieben, die Frauen sind gewifs nicht vom Hermon dahin geholt und doch sind sie beide nach 26, 34 f. 27, 46 Chittiterinnen und dies steht gleich mit בנות הארץ (27, 46) und בנות כנען (28, 1. 8). Daraus geht hervor, dafs der Grundschrift Chittiter = Kanaaniter war (vgl. auch 23, 7. 12. 13 mit v. 20). Dagegen spricht nicht c. 36, denn dort ist einfach der Text der Grundschrift in v. 2—4 redactionell mit den Angaben einer anderen Quelle in v. 9 ff. ausgeglichen. Ada (v. 2) aus v. 10 ist dort vaterlos, sie erhält ihren Vater Elon den Chitt. aus 26, 34. Die zweite, Oholibama, findet in v. 24 Vater und Grofsvater, sie sind in v. 2 mit eingesetzt. Natürlich ist nach v. 24 f. in v. 2 und 14 בן־צבעון statt בת־צ' zu lesen, und in v. 2 החרי statt החוי. Endlich Basemath steht in v. 10 ohne Angabe des Vaters; sie konnte in v. 3 nach 28, 9

anderen Namen aber bezeichnen, wo sie echt vorkommen, Theile der Amoriter oder Kanaaniter, die nicht neben ihnen gezählt werden können. Es wird demnach, wo nicht der ganze Umfang der Stelle späterer Zusatz ist, hinter dem ursprünglichen Gesammtnamen in später Zeit eine mehr oder minder vollständige Reihe jener anderen Namen ziemlich willkürlich eingeschoben sein, um die Herrlichkeit Israel's von der Menge seiner Feinde desto glänzender abzuheben. Danach lassen sich die sämmtlichen Stellen leicht herstellen, sodaſs הכנעני entweder als Zusatz wegfällt oder seiner ursprünglichen Bedeutung als Gesammtname für die Bewohner des Westjordanlandes zurückgegeben wird. Aus diesen Stellen also läſst sich eine zweite, engere Bedeutung des Namens nicht erschlieſsen.

Man beruft sich ferner auf einige Stellen, in denen der Name Kanaaniter ausdrücklich auf die Phöniker, die Bewohner der Meeresküste, gehen soll [1]). Zunächst kommt

---

die Tochter Ismael's, die Schwester Nebajoth's, werden, da diese doch als dritte nicht fehlen durfte. Der Text der Grundschrift muſs ursprünglich in 36, 1—5 genau mit 26, 34 f. 28, 9 übereingestimmt haben. Vgl. hierzu das oben, S. 219, Bemerkte. Ganz verfehlt erscheint mir dem gegenüber Bruston's Lösungsversuch für c. 36 (Rev. théol. 1882, p. 19), der v 1—5 trotz der deutlichsten Stilmerkmale der Grundschrift abspricht. — Diese mindestens für die ganze ältere Zeit grundfalsche Anschauung von den Chittitern ist wieder ein zwar unscheinbares, aber dennoch sehr gewichtiges Zeugniſs für den späten Ursprung der Grundschrift, die hierin ganz vereinzelt dasteht. Es wird nicht überflüssig sein, angesichts dieser Eigenthümlichkeit der Grundschrift auf den weitgreifenden Gebrauch des Namens Chatti in den assyrischen Inschriften hinzuweisen, vgl. dazu Schrader, KIAT[2] S. 107 ff., KGF. S. 226 ff. Frd. Delitzsch, a. a. O. S. 269 ff. Sollte die Grundschrift mit den Augen des Ostländers sehen? Die Meinung, daſs man es hier mit den allerältesten Nachrichten zu thun habe, ist verhängniſsvoll geworden für die ethnologischen Anschauungen vom Lande Kanaan (man vgl. dafür besonders Movers, a. a. O. Bd. II, 1, S. 75).

[1]) Ich beziehe mich hier der Kürze wegen nur auf Dillmann's Artikel „Kenaan, Kenaaniter" bei Schenkel und Kautzsch's Artikel „Canaaniter" bei Riehm.

Num. 13, 29 in Betracht. Aber man bedenke wohl, dafs es da heifst: „und der Kanaaniter, der am Meer und am Jordan wohnt." Deutung auf die Phöniker allein ist damit ganz ausgeschlossen, und Recht hat Meyer[1]), dafs mit Meer und Jordan nur die Enden bezeichnet werden, der Kanaaniter also das ganze Westjordanland füllte und das והחתי והיבוסי והאמרי יושב בהר als Glossem zu streichen ist. — Ganz ähnlich steht es mit Jos. 11, 3. Der Anfang: Der Kanaaniter im Osten und im Westen (ממזרח ומים)" schliefst Deutung auf die Phöniker allein aus und erweist das folgende „und der Amoriter und Chittiter und Perizziter und Jebusiter auf dem Gebirge" als Einschub. Richtig lassen dann Wellhausen und Meyer sogleich folgen: „und der Chittiter (nach dem Vatic. der LXX für והחוי) am Fufse des Hermon u. s. w." Umgekehrt sind die Amoriter allein ursprünglich in Jos. 5, 1: „alle Könige der Amoriter jenseit des Jordan meerwärts (also alle K. d. Am. im Westjordanlande)" und überflüssiger, falscher Zusatz ist das folgende „und alle Könige der Kanaaniter am Meere (אשר על־הים)" [2]). — Num. 14, 25 bietet grofse Schwierigkeiten, die hier nicht verfolgt werden können[3]), aber bei dem Wortlaut „und der Amalekiter und Kanaaniter wohnen im Thale (עמק)", und bei Berücksichtigung der örtlichen und zeitlichen Lage ist dort an Kanaaniter = Phöniker gar nicht zu denken. — Jud. 3, 3 wird sehr mit Unrecht angeführt. Die Aufzählung lautet: „Fünf Fürsten (סרני)

---

[1]) a. a. O. S. 124.

[2]) So richtig Meyer, a. a. O. S. 122, Anm. 3. Allerdings ist die Meinung des Interpolators deutlich, dafs Kanaaniter die Bewohner des Meeresufers seien, und dieser Meinung nach übersetzen LXX nicht ganz unrichtig: *και οι βασιλεις της Φοινικης οι παρα την θαλασσαν.* Es haben wohl zur Zeit des Interpolators nur an der Küste noch Kanaaniter gewohnt.

[3]) Vgl. dazu Wellhausen, Jahrbb. f. d. Theol. XXI, S. 571 f. und Meyer a. a. O. S. 140.

der Philister und alle Kanaaniter und die Çidoniter und die Chittiter[1]), die am Gebirge Libanon wohnen, vom Gebirge von Baal Hermon bis nach Hamath." Hier werden also ausdrücklich die nicht-phönikischen Kanaaniter unter diesem Namen von den Phönikern = Çidonitern und den Chittitern unterschieden. Sind doch auch von den Kanaanitern des Binnenlandes viele ununterworfen geblieben. — Jos. 13, 4 sollte eigentlich gar nicht angeführt werden, weil die Stelle zu offenkundig verdorben ist. Der Sache nach aber schliefst sie sich, wie Meyer richtig hervorhebt, ganz an Jud. 3, 3 an und mufs danach beurtheilt werden. Klar ist, dafs auch hier die Phöniker צידנים genannt, die Chittiter östlich vom Libanon — wenn auch nicht mit Namen genannt — aufgeführt werden, und die Philister in das Land Kanaan eingeschlossen sind[2]). — Mit Unrecht wird angeführt auch Sam. II, 24, 7. Die Stelle lautet nach der Wiederherstellung Wellhausen's von v. 6 an: „Und sie kamen nach Gilead und in das Land der Chittiter bis nach Qadesch, und sie kamen nach Dan und von Dan wandten sie sich nach Çidon. Und sie kamen nach der festen Stadt Tyrus und in alle Städte des Chiwwiter's und des Kanaaniter's und liefen aus in das Südland Juda's. Und sie zogen umher im ganzen Lande und kamen nach Ablauf von 9 Monaten und 20 Tagen nach Jerusalem." Klar ist hier, dafs die Phöniker mit Çidon und Tyrus bezeichnet werden, zwei Namen, wo sonst oft genug nur einer steht. Zwischen diese und den

---

1) So richtig auch hier Wellh. und Meyer für הַחִוִּי des Textes.

2) Einen Versuch der Wiederherstellung (vgl. Meyer, a. a. O. S. 126) will ich mit allem möglichen Vorbehalt mittheilen. Man ziehe מתימן von v. 4 zu v 3. Dann lese man: כָּל־אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי מֵעַזָּה (nach LXX) עַד־אֲפֵקָה אֲשֶׁר לַצִּידֹנִים עַד גְּבַל [עד־ארץ הגבלי?] וְכָל־הַלְּבָנוֹן מִזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ מִבַּעַל גָּד תַּחַת הַר־חֶרְמוֹן עַד לְבוֹא חֲמָת וְכָל־יֹשְׁבֵי הָהָר מִן־הַלְּבָנוֹן עַד־מִשְׂרְפֹת מַיִם כָּל־צִידֹנִים וגו'

Kanaaniter drängt sich aber der Chiwwiter ein, und da von einem solchen am Hermon und östlichen Libanon nach Berichtigung von Jos. 11, 3 und Jud. 3, 3 nicht mehr die Rede sein kann — wie denn auch zwischen den Chittitern und Çidon bereits Dan erwähnt ist — so verlassen wir mit diesem Namen Phönikien und ziehen mit den Kundschaftern nach Süden. Es sind dann die Städte der Chiwwiter und Kanaaniter die entweder ganz frei gebliebenen oder nur zinspflichtig gewordenen Städte des Binnenlandes (vgl. für die Chiwwiter Jos. 9, 7. Gen. 34, 2), gerade im Unterschied von den phönikischen. Es wird augenscheinlich die äufsere Grenze des ganzen Gebietes umrissen, darin dienen diese Städte zur Vervollständigung der Westgrenze in Ueberleitung nach dem Südlande Juda hin, zu dem der Sprung nicht unmittelbar von Phönikien aus gemacht werden kann. — Jes. 23, 11 werden die phönikischen Städte die Burgen Kanaan's genannt, vielleicht auch Kanaan selbst als Gegenstand des Angriffs bezeichnet (יַהְוֶה צִוָּה אֶל־כְּנַעַן לַשְׁמִד מָעֻזְנֶיהָ)[1]. In dem ganzen Stück aber sind die eigentlichen Bezeichnungen der Phöniker Tyrus und Sidon; dafs Phönikien zu Kanaan gehört, wissen wir: also kann dieser Name auch zur Abwechslung, besonders in gehobener Rede und wo kein Mifsverständnifs möglich ist, dafür gebraucht werden, ohne die Gleichung zu rechtfertigen Kanaan = Phönikien[2]. — Obadja 20 endlich ist eine sicher verdorbene Stelle, die ich nicht mit Wahrscheinlichkeit herzustellen weifs. Schlimmsten Falls ist ausgesagt, dafs das Land der Kanaaniter bis Çarephat reicht (oder noch darüber hinaus). Da nun vorher das Westjordanland bis zum „Gefilde (שׂדה) Ephraim's und Ge-

---

[1] Vielleicht sind die Königreiche in 11a die Feinde der Phöniker, die Jahve aufstört und nach Kanaan entbietet.

[2] Knobel bemerkt zu der Stelle: „כנען im A. T. nur hier von Phönicien."

filde Samaria's“ in Anspruch genommen ist, so bleibt noch ein weiter Spielraum im Südosten des eigentlichen Phönikien, der doch auch ausgefüllt werden mufs. Es ist also das Küstenland bis Sarepta nur in Kanaan miteingeschlossen, und Kanaaniter bleibt Gesammtname der Bewohner Palästina's, nicht Einzelname der Phöniker. Aber, noch einmal, selbst das ist sehr ungewifs, bis die Stelle eine einleuchtende Herstellung erfahren hat. —

Dies die angeführten Stellen. Wir dürfen als Ergebnifs ihrer Beleuchtung wohl aussprechen, dafs an keiner einzigen von ihnen Kanaan und Kanaaniter Eigen- und Sondername Phönikiens und der Phöniker ist, vielmehr überall Gesammtname des Westjordanlandes und seiner Einwohner. Im übrigen haben uns einige Stellen die Gewifsheit gegeben, dafs der Name der Phöniker Çidoniter lautet (Jos. 13, 4. 6. Jud. 3, 3). Das aber ist die stehende Regel. Es sind nicht nur die Bewohner der Stadt Sidon, sondern die Phöniker überhaupt, nach deren Recht die Bewohner von Lajisch ruhig und sicher lebten (Jud. 18, 7); deren Göttin oder Greuel die Astarte war (Kön. I, 11. 5, 33. II, 23, 13, vgl. Jud. 10, 6); von denen Salomo Weiber nahm neben moabitischen, edomitischen, ammonitischen und chittitischen (Kön. I, 11, 1); die den Berg Hermon שִׂרְיוֹן nannten, der bei den Amoritern שְׂנִיר hiefs (Deut. 3, 9); die auch in der Völkeraufzählung Jud. 10, 11 f. unter anderen von den Amoritern = Kanaanitern ausdrücklich unterschieden werden. Werden die letzteren bei den Nachrichten von Götzendienst und fremden Weibern aus der Königszeit nicht mehr mitgenannt, so erklärt sich das einfach daraus, dafs sie nicht mehr selbständig waren, keinen öffentlichen oder doch glänzenden Gottesdienst und keine ebenbürtigen Weiber mehr hatten. Auch Ez. 32, 30 sind צידנים alle Phöniker. Die stärksten Beweise für die Thatsache, dafs „Sidonier“ der Gesammtname ist, sind zwei Stellen des Königsbuches. Kön. I, 16, 31 heifst

Isebel „Tochter Ethbaal's, des Königs der Sidonier“ [1]). Nun ist kein Grund die Nachricht des Menander von Ephesus bei Josephus zu bezweifeln, dafs er vielmehr zu Tyrus regierte, auch ein Irrthum liegt nicht vor : vielmehr ist er König der Sidonier = Phöniker, deren Vorort damals Tyrus war. Noch deutlicher an der zweiten Stelle, Kön. I, 5, 20. In v. 15 heifst Hiram König von Tyrus, in v. 20 wird er gebeten, seine Knechte mit denen Salomo's Holz fällen zu lassen : „denn du weifst, dafs bei uns keiner Bäume zu fällen versteht wie die Sidonier“. Weitere Stellen, wo צידני, צידנים vorkäme, habe ich nicht gefunden; an allen bedeutet es die Phöniker in ihrer Gesammtheit, selbst da, wo es sich nachweislich um Personen aus einer anderen Stadt handelt. Das bestätigt nur wieder unser Ergebnifs zu Gen. 10, 15 ff., dafs dort Çidon = Phöniker und Cheth als alleinige Söhne Kanaan's genannt sind [2]). Und wie hier auf Grund der Stammtafelform der einfache Eigenname für das Patronymicum steht, so auch vielfach sonst, besonders in gehobener Rede, vgl. Jud. 18, 28 mit v. 7, ferner Kön. I, 17, 9 Çarephat, welches Çidon gehört, das ganze Capitel Jes. 23, Gen. 49, 13. Auch bei Griechen und Römern bis in späte Zeiten hinein war Sidonien und Sidonier Wechselbegriff von Phönikien und Phöniker, und es wiederholen sich dort genau dieselben Erscheinungen wie im A. T. [3]). Es ist traurig zu lesen, wie sich ein Gelehrter von Movers' Bedeutung mühsam um diese Thatsachen herumzuquälen sucht, wie er einen besonderen phönikischen Stamm der Sidonier herbeizieht, von dem dann erst später und mifsverständlich der Name auf sämmtliche Phöniker übertragen und mit diesem Namen gleichgesetzt

---

[1]) Nicht „von Sidon“ (so z. B. Riehm, Hdwrtrb. S. 408).

[2]) S. oben, S. 222.

[3]) Vgl. die Beweise bei Movers, a. a. O. S. 93 f. und bei Smend (Hdwrtrb. d. b. Alt. Art. Sidon S. 1472 f.). Der letztere bietet auch das oben gewonnene Ergebnifs in völliger Klarheit.

sei [1]). Und alles das nur darum, weil er von der falschen Voraussetzung ausgeht, Kanaan sei im A. T. der eigentliche Name Phönikien's, weil er ferner die sämmtlichen biblischen Texte, insbesondere den der Völkertafel, ohne vorherige Reinigung und Wiederherstellung benutzt, und weil er in der Grundschrift die ältesten Nachrichten sucht [2]).

Aber noch ein weiterer Grund für die Gleichsetzung der Kanaaniter und Phöniker wird regelmäfsig aufgeführt, das ist der Umstand, dafs „Kanaaniter" im A. T. geradezu den Kaufmann oder Krämer bedeutet und ganz unbefangen dafür verwandt wird. Da nun die Phöniker in der alten Welt als Kaufleute bekannt sind, so gilt es fast überall als selbstverständlich, dafs „Kanaaniter" ursprünglich den Kaufmann nach seiner Heimath, Phönikien, bezeichnet habe, und dann erst zum Gattungsbegriff geworden sei. Aber auch hier scheint man zu rasch zu verfahren. Wo der Krämer als Kanaaniter vorkommt, handelt es sich keineswegs überall um Hausirer, sondern allem Anschein nach um ansässige Leute. Die Phöniker, die etwa mit Waaren in Kanaan von Haus zu Haus zogen, würden schwerlich als Fürsten und Vornehme bezeichnet werden (Jes. 23, 8). Da der Name nothwendig alt sein mufs, weil er so früh schon (vgl. Hos. 12, 8) in das Wörterbuch Aufnahme fand, so liegt vielmehr eine andere Erklärung viel näher. Als die Israeliten in das Westjordanland eindrangen, waren sie ein Hirtenvolk von geringer Cultur, in allem, was auf ansässiges Leben Bezug hatte, unerfahren. Die Städte blieben zum gröfsten Theil in den Händen der vorisraelitischen Bewohnerschaft, der Kanaaniter, und auch später werden die letzteren, wie von Jerusalem ausdrücklich berichtet wird, gerade in den Städten

---

[1]) A. a. O. S. 94 f.

[2]) Natürlich liegt es mir fern, ihm aus den beiden letzteren Punkten, die sich aus der Zeit seines Wirkens erklären, einen Vorwurf zu machen.

geblieben sein. Ein friedlicher Verkehr mit den kanaanitischen Städten wird sich ausgebildet haben, und zweifellos haben dabei die israelitischen Bauern alle Bedürfnisse, die sie selbst nicht verfertigten, besonders alle Gegenstände des Gewerbe- und Kunstfleifses, von dem „Kanaaniter" in der Stadt eingekauft. Die Beziehungen zu ihm sind ohne jede Frage älter als zu hausirenden Kaufleuten, die sich von der Küste aus bis zu ihnen verstiegen. Man stellt sich die vorisraelitische Cultur des Westjordanlandes viel zu gering vor, wenn man meint, dafs es nicht das Meiste für einfache Bedürfnisse selbst zu erzeugen im Stande war. Aber selbst für weitergehende Bedürfnisse, die von der Küste her befriedigt werden mufsten, wird „der Kanaaniter" für Israel in alter Zeit der Zwischenhändler gewesen und vielleicht auch nach der völligen Unterwerfung geblieben sein. Aus diesem Wohnen des „Kanaaniters" unter den Israeliten selbst erklärt sich dann der Gebrauch für Krämer viel leichter als von herumziehenden Hausirern, die man wohl Sidonier genannt haben würde, sogut wie die Griechen und Römer es thaten. Nun werden auch sie, die stammverwandten Leute, denselben Namen erhalten haben. Um ihn ursprünglich auf sie zu beziehen, mufs die Meinung schon vorher feststehen, dafs Kanaaniter und Phöniker ursprünglich dasselbe bedeute [1]).

Noch einen anderen Einwurf ähnlicher Art habe ich gegen meine Vermuthung, dafs Japheth = Phöniker sei, zu erwarten. Die Erzählung von dem schamlosen Gebahren Kanaan's hat gewifs ihren tieferen Grund in Beobachtungen

---

[1]) Diese Anschauung von der Entstehung des Namens Kanaaniter = Krämer vertritt, wenn ich ihn recht verstehe, auch Wellhausen, vgl. Encyclopaedia Britannica, 9th ed. vol. XIII (ich führe den englischen Wortlaut an, weil mir der deutsche Manuskriptdruck augenblicklich nicht zur Verfügung steht) S. 408 b : Commerce was in old time followed exclusively by the Canaanite towns, so that the word „Canaanite" (like „Jew" in German) was used in the sense of „trader".

an dem damit gemeinten Volke, in seinem geschlechtlichen Leben insbesondere und der Verquickung desselben mit seiner Religion. Nun hatten sie das alles der Hauptsache nach mit den Phönikern gemein; aber darum ist es doch wieder nur eine Verwendung der vorher feststehenden Gleichung, wenn beispielsweise Dillmann[1]) sagt, es sollte mit unserer Erzählung „das in allen geschlechtlichen Dingen so leichtsinnige und schamlose Volk der Kanaanäer oder Phönizier schon in seinem Urstammvater Ham" gebrandmarkt werden. Die Geschichte von Sodom beweist hinlänglich, dafs man das Schlimmste bis tief in das Binnenland verbreitet wufste, und alle die vielen Stellen, die vor den Sünden der Völker des Landes, in das Gott Israel führen wird, warnen, beziehen sich zunächst und im Grunde ausschliefslich auf die Kanaaniter des Binnenlandes. Sie sollen also auch hier getroffen werden. Wenn man sich aber darauf beruft, dafs füglich dasselbe auch in den phönikischen Städten im Schwange war, so gilt dagegen, dafs die Israeliten es dort nicht stets vor Augen hatten, und dafs es dort, in den glänzenden Städten, sicher nicht in so schmutziger Nacktheit vor sie hintrat wie bei den Kanaanitern, die auch äufserlich verkommen unter ihnen wohnten. Je fremder und ferner die Leute, um so geringer der Ekel, und wo Freiheit und Wohlstand herrschten, konnte das Vergehen nicht so grofs sein. Auch hierin also konnte recht wohl Phönikien von Kanaan unterschieden werden. —

Ich kehre damit zu den Namen zurück. Da der von den Hebräern gebrauchte Sondername für die Phöniker nothwendig in hohes Alterthum zurückgehen mufs, weil später, wohl vom 12. Jahrh. an, die Vorherrschaft der Stadt Tyrus zufiel, so werden die Israeliten denselben auch schon vorgefunden haben, als sie zuerst mit jenem Volke in Berührung traten. Und wenn wirklich, wie

---

[1]) Schenkel, Bibell. Art. Noah, Bd. IV, S. 340.

meistens angenommen wird, der Name Kanaan erst von der Meeresküste auf das ganze Westjordanland übertragen ist, so mufs auch diese Uebertragung zur Zeit der Einwanderung der Israeliten bereits vollzogen gewesen sein, da sie den Namen stets so gebrauchen und nur in diesem Sinne auch Phönikien noch einschliefsen. Im übrigen ist die Möglichkeit, Phöniker und Kanaaniter zu unterscheiden und neben einander zu stellen, ausreichend erwiesen, und so gut Çidon in Gen. 10, 15 als Sohn Kanaan's auftritt, könnte er anderswo auch Kanaan's Bruder genannt werden. Deshalb scheint mir dem Namen Kanaan gegenüber die Möglichkeit der Gleichung „Japheth = Phöniker" gesichert zu sein.

Aber Japheth soll ebenso wie Sem den Kanaan zum Knechte haben. — Es ist klar, dafs Kanaan an unserer Stelle eben ein Volk von lauter Knechten bezeichnet, Sem und Japheth dagegen Herrenvölker. Je weniger selbstständige Kanaaniter es noch inmitten der Israeliten gab, umsomehr entwöhnte man sich gewifs, das Herrenvolk der Phöniker noch mit dem Gesammtnamen, dem Racenamen „Kanaaniter" zu bezeichnen. Um nun jener Forderung gegenüber die Deutung Japheth's auf die Phöniker festzuhalten, bedarf es nur der Annahme, dafs auch die Phöniker sich in Herren und Sklaven schieden, und dafs vor allem die Nichtisraeliten der ländlichen Distrikte gemischter Bevölkerung unter strenger Zwingherrschaft der Städte standen. Von selbst mufste dann dem Knechte der Phöniker, der sich in nichts von dem der Israeliten unterschied, dagegen um so auffallender von den hochentwickelten Bewohnern der Städte, der Racename „Kanaaniter", jetzt zum Knechtsnamen geworden, zufallen : Japheth herrschte wie Sem über seinen unwürdigen Bruder Kanaan. Dafs aber die Verhältnisse wirklich so lagen, läfst sich kaum bezweifeln.

Nur eins bleibt noch übrig, scheinbar die Hauptsache : zu beweisen, dafs Japheth wirklich die Phöniker bezeichne.

Dafür kann ich freilich keine einzige Beweisstelle anführen. Doch bedarf es deren auch nicht, wenn wir annehmen, was bei Schem schon klar geworden ist, dafs wir es mit einem Geheimnamen zu thun haben, der im Leben nicht gebraucht wurde. Aber eines darf man verlangen, wenn diese Annahme gelten soll: dafs ein vernünftiger Sinn dieses Namens nachgewiesen werde; und ein anderes, wenn er auf die Phöniker gedeutet werden soll: dafs dieser Sinn des Namens auf sie in besonderem Mafse Anwendung finde. Und das scheint mir möglich.

Ueber die Ableitung des Namens יפת sind diejenigen, die ihn aus dem hebräischen zu erklären suchen [1]), wie bekannt, durchaus nicht einer Meinung. Die Einen wollen ihn von פתה ableiten, die anderen von יפה. Die erstere Meinung stimmt mit dem Spruch 9, 27 überein: „Gott gebe Weite, Ausdehnung dem Japheth!“ Der Name, völlig gleich mit der Verbalform יַפְתְּ, ist dann auch durch diesen Spruch erklärt. Er tritt dann neben die Namen יִבְחַר, יַמְלֵךְ, יַפְלֵט, יָכִין, יָאִיר, יָשׁוּב, יִפְתָּח und ähnliche, in denen Gott als Subject der imperfectischen Form gedacht zu sein scheint [2]). Genau auch der Bedeutung nach würde er dem Namen יִפְתָּח entsprechen. So z. B. auch Delitzsch, S. 235. Dafs diese Ableitung dem Sinne nach vorzüglich auf die Phöniker passen würde, ist für den Spruch oben bereits betont. Insofern also könnte ich mir diese Ableitung sehr wohl gefallen lassen.

---

[1]) Mit Ἰαπετος weifs ich nichts anzufangen und sehe von einer Heranziehung dieses Namens hier völlig ab. Vgl. dafür Dillmann, 2. Aufl. S. 157 und Lenormant, II, 1. Die von Nöldeke zur Wahl gestellte Annahme, dafs die Griechen den Namen „früh von den Phöniziern oder einem andern semitischen Volk direct oder indirect entlehnt haben“, würde vielleicht für unsere Erklärung weite Aussichten eröffnen (vgl. Schenkel, Bibell. Art. Japhet, III, S. 192).

[2]) Vgl. Olshausen § 277, g, 2. Zu unsrem Namen insbesondere äufsert O. dort: „Auch יֶפֶת, in pausa יָפֶת, wird hieher gehören, obgleich die Verbalform sonst ohne Hülfsvocal יַפְתְּ lautet.“

Aber ich habe Gründe, sie trotzdem zu verwerfen. Zunächst liegt sie keineswegs in der Absicht des Bibeltextes. Der angeführte Spruch ist nicht zu verwechseln mit den namengebenden Aeufserungen bei der Geburt eines Kindes (vgl. 4, 1. 25. 5, 29); er stellt sich vielmehr neben Stellen wie 27, 36, wo ein bereits gegebener Name zu einem Wortspiel benutzt wird[1]). Dazu aber kann auch eine ganz andere Ableitung herangezogen werden, als die eigentlich namengebende. Dafs Namenerklärung hier im allgemeinen nicht beabsichtigt ist, zeigt sich bei den beiden anderen Namen, שם und כנען. Die Bildung dieser letzteren aber, durchsichtig wie sie ist, läfst ähnlich schlichte Bildung und Bedeutung auch für יפת erwarten. Es wird nicht neben den einfachen Nennworten als dritter Name ein Thatwort, ja im Grunde ein voller Verbalsatz (יפת [אלהים]) stehen. Sollte aber der Sinn ausgedrückt werden, so wäre bei Bildung des Namens schwerlich ein in diesem Sinne so ungewöhnlicher Stamm wie פתח gewählt worden: wir hätten dann etwa יְפַתֵּחַ oder יַרְחֵב zu erwarten[2]). In 9, 27 aber erklärt sich der Gebrauch jenes Stammes auch bei anderer Wortableitung leicht, weil eben ohne ihn das Wortspiel nicht möglich war.

Aus diesen Gründen liegt die Ableitung von יפה „schön sein“ ohne Zweifel viel näher. Ihre Zulässigkeit wird von Dillmann nicht nur sachlich, sondern auch sprachlich in Abrede gestellt[3]); ich werde mir daher den Beweis dafür nicht ersparen können. Derselbe liegt meines Erachtens in einer Reihe von Nomina genau derselben äufseren Ge-

---

[1]) Auch Kautzsch (Hdwrtrb. Art. Japhet) nennt den Spruch mehr ein sinniges Wortspiel als eine Namenserklärung. Aehnlich schon Böhmer (a. a. O. S. 154).

[2]) Das gilt natürlich nur unter der Voraussetzung, dafs der Name von Anfang an bewufste Bildung war, wie das bei symbolischer Bedeutung unerläfslich ist.

[3]) 1. Aufl. S. 180, 2. Aufl. S. 158.

stalt, deren begrifflicher Zusammenhang mit hintenvocaligen Wurzeln, sogenannten ל״ה, sich nicht bezweifeln läfst. Es sind das die Worte דֶּלֶת, זֶרֶת, צֶפֶת(?), קֶסֶת, קֶרֶת (vgl. daneben קִרְיָה), ferner die Plurr. כְּסָתוֹת, רְפָתִים und mit U שֹׁקֶת. Von den meisten Grammatikern wird die Zurückführung dieser Formen oder einiger davon, theilweise auch noch weiterer, auf die entsprechenden Wurzeln ל״ה einfach anerkannt [1]). Stade rechnet die Formen unter die „isolirten Nomina kürzester Wurzel" [2]), indessen seine Ausführungen über die „unvollkommen dreilautigen Wurzeln" [3]) lassen keinen Zweifel darüber, dafs er gegen die Anreihung derselben an die Wurzeln ל״ה keinerlei Bedenken hat. Auch die Frage, ob diesen Femininformen einsilbige Maskulinformen der Form יָד jedesmal vorhergegangen seien, oder ob eine einzelne Nebenform wie דַּל (st. constr.) Ps. 141, 3 erst auf Rückbildung aus jenen beruhe, ist nur von theoretischer Bedeutung und ändert nichts an der Thatsache. Wenn man mit Stade die Formen als ursprünglich blofs zweiconsonantig ansieht, könnte man geneigt sein für sie ein ausnahmsweise hohes Alter anzunehmen; aber das ist doch bei Begriffen wie דלת Thür, צפת Säulenknauf, קסת Schale, כסת Kissen keineswegs einleuchtend; bei einigen widerspricht auch das vereinzelte Vorkommen in verhältnifsmäfsig später Zeit. Die Möglichkeit von Neubildungen dieser Art in der Zeit, in der etwa die uns beschäftigende Sage entstanden sein kann, wird sich mit durchschlagenden Gründen nicht bestreiten lassen; daneben aber besteht die andere, dafs das Wort in dem Sinne „Schönheit" damals längst vorhanden war, ebenso wie שם in dem Sinne „Ruhm". Ich vermag sonach nicht einzusehen, warum יֶפֶת von יפה = „Schönheit" sprachlich unzulässig sein soll. Das soll doch

---

[1]) Vgl. Ewald § 186, b, β; Ges.-K. § 95 Anm. 1.; Olsh. § 147 b; Böttcher § 465 h; Müller § 325, 1.

[2]) § 187 a.

[3]) § 143.

gewifs nicht dagegen angeführt werden, dafs unter den angeführten Nomina zufällig kein abstractum sich findet; denn die Form entspricht genau dem nomen actionis, wie es sonst bei Zugrundelegung von nur zwei Wurzelconsonanten gebildet zu werden pflegt, man vergleiche die Infinitive von פ״י und פ״נ. Es braucht daher kaum mehr daran erinnert zu werden, dafs auch eine andere Aussprache keineswegs ausgeschlossen ist, die dann erst in Anpassung an die vermeintliche Worterklärung durch das יַפְתְּ in die jetzige Aussprache umgebildet wäre. So bliebe möglich ein יפת = יְפִית, neben der männlichen Form יְפִי ebenso gebraucht, wie בְּכִית Gen. 50, 4 neben בְּכִי und שְׁבִית Num. 21, 29 neben שְׁבִי. Wir bleiben dem gegenüber bei der Form יֶפֶת und dürfen sie ruhig der Wurzel יפה (יף) mit der Bedeutung „schön sein“ zuweisen.

Es ständen also neben einander שם, יפת, כנען = Ruhm, Schönheit, Niedrigkeit, drei einander der Bedeutung nach entsprechende Namen, jeder eine Eigenschaft, einen ideellen Besitz bezeichnend, mit dem Unterschiede aber, dafs die beiden ersten eine werthvolle Eigenschaft bezeichnen, der letzte eine nachtheilige, ganz wie es dem Sinn der Erzählung und der Noah-Worte entspricht. Dafs der erste und letzte der Namen in dieser Bedeutung gut auf Israel und Kanaan passen, ist bereits hervorgehoben und leuchtet ein : inwiefern aber stimmt Japheth = Schönheit zu dem von uns vermutheten Volke der Phöniker? Das letztere wohnte in Städten, in den glänzenden, mit allem Reichthum und aller Pracht der alten Welt ausgestatteten Städten am Meer, in dieser Beziehung den armen Israeliten weit überlegen. Wurde nun das Volk und seine Wohnsitze zur Person, und galt es diesen seinen eigenthümlichen Vorzug in die Form einer an der einzelnen Person haftenden Eigenschaft zu fassen, so war in der That „Schönheit“ derjenige Begriff, der sich am nächsten, ja unmittelbar, darbot. Fassen wir die Person eines Menschen ins Auge, so ver-

hält sich Schönheit zum Adel wie der äufsere Werth zum inneren, und der seines inneren Werthes, seines geistigen Berufes sich bewufste Israelit konnte sich nicht besser über das trösten, was der reiche Phöniker vor ihm voraus hatte, als indem er sein Verhältnifs zu ihm in diesen sinnbildlichen Namen niederlegte. Dafs das nicht blofs luftige, von der Einbildung allein eingegebene Gedankenverbindungen sind, ist unschwer nachzuweisen. Das gebräuchliche Wort für „Schönheit“, יפי, wird in fast 2/3 aller Stellen im A. T. von Städten gebraucht, und keineswegs überall durch Vermittlung vorhergehender Personification. So heifst Jerusalem Thr. 2, 15 העיר כלילת יפי, so Ps. 50, 2: ציון מכלל יפי, dann aber ebenso in der Allegorie von dem unzüchtigen Weibe Ez. 16, [13]. 14. 15. 25. Aber noch zahlreicher sind die Stellen bei Ezechiel, wo gerade von Tyrus diese Schönheit ausgesagt und gepriesen wird, vgl. c. 27. 28. Der Gottesspruch Ez. 27, 3 führt Tyrus redend ein, und das einzige Wort, das ihm in den Mund gelegt wird, worin seine Sinnesart sich ausprägt und das den Text für die folgende Ausführung des Propheten abgiebt, ist: „Ich bin von vollkommener Schönheit“ [1]).

---

[1]) Der feinen Vermuthung Wellhausen's (bei Smend, Ezechiel S. 195, von ihm mit einem „vielleicht“ angenommen): אֳנִיָּה אני כלילת יפי, statt des einfachen אני ונו', vermag ich mich nicht anzuschliefsen. Mir scheint es geradezu unschön, dafs Tyrus selbst dem Propheten das Bild an die Hand geben soll, unter dem er es im folgenden schildert. Vielmehr, wie dies Bild des Schiffes in v. 9 unmerklich verloren geht, so tritt es von v. 4 an unmerklich ein. Der Doppelsinn des נבול in v. 4, den Smend richtig hervorhebt, und nicht minder des בֹּנַיִךְ in demselben Verse, dazu das „mitten im Meere“, führt auf das Schiff hin, sodafs das willkommene Bild ergriffen und durchgeführt wird. Dafür spricht auch das יָשַׁבְתִּי בְּלֵב יַמִּים 28, 2 vgl. mit בלב י' גבוליך in 27, 4. Vgl. dazu die oben angeführten Stellen von Jerusalem. Habe ich endlich richtig beobachtet, dafs das Capitel in Klageliedversen gedichtet ist (vgl. Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1882, S. 18 f.), so würde der Satz, der ohnehin schon etwas zu lang ist, als zweiter Halbvers geradezu unmöglich.

Ebenso das Zugeständnifs des Propheten in v. 4 : „Deine Erbauer bauten dich vollkommen schön“, und v. 11 : „die machen deine Schönheit voll“ (beidemale כָּלְלוּ יָפְיֵךְ). In c. 28 heifst es ganz ähnlich vom König von Tyrus, nur dafs sich hier zu der Schönheit noch die Weisheit gesellt und in v. 7 und 12 beide nebeneinander und in Wechselwirkung auftreten (vgl. wieder das אתה כליל יפי in v. 12). In v. 17 aber siegt die Schönheit : „Es blähte sich dein Herz ob deiner Schönheit, du verlorest deine Weisheit über deinem Glanz; auf die Erde stürzte ich dich u. s. w.“ [1]). Beachtenswerth ist dabei ferner, wie hier zuerst חיל „Vermögen, Reichthum“ als Folge der Weisheit hervortritt und erst später durch יפי abgelöst wird. V. 5 und 6 heifst es : „Durch deine Weisheit und Einsicht erwarbst du dir Reichthum und brachtest Gold und Silber in deine Schatzkammern. Durch deine grofse Weisheit und deinen Handel häuftest du deinen Reichthum, und dein Herz blähte sich ob deines Reichthums.“ Man vergleiche damit das יפי חכמתך in v. 7, ohne Zweifel „die durch deine Weisheit erlangte Schönheit“, und das erste Glied von v. 17 (s. oben), und man wird sich überzeugen, wie hier Schönheit (Pracht) und Reichthum durchaus einander entsprechen. Und das ist ja in c. 27, wo der durch Handel erworbene Reichthum den eigentlichen Gegenstand bildet, und der wieder nur die Ausführung des יפי in v. 3 (vgl. auch הֲדָרֵךְ in v. 10), auf den ersten Blick klar. Auch in Jes. 23 fehlt es nicht an ähnlichen Stellen über Tyrus, vgl. גאון כל־צבי in v. 9, ferner v. 8 und 12, obgleich Macht und Handel da im Vordergrund stehen und den Reichthum etwas zurücktreten lassen. — So spät auch verhältnifsmäfsig diese Stellen geschrieben sind, so zweifellos Ezechiel an die Gleichung יפת = Phönikien nicht gedacht hat : sie sind uns umsomehr ein starker Beweis dafür, dafs dem

[1]) So Smend's schöne Uebersetzung.

Hebräer der Gedankenschritt von „Pracht, Herrlichkeit, Reichthum“ zu der einfachen persönlichen Eigenschaft „Schönheit“ ganz besonders leicht wurde. Und damit erweist sich, wenn einmal Schem und Kanaan feststanden, Jepheth als eine besonders schlagende, wenn nicht die denkbar schlagendste Bezeichnung des dritten, des Phönikers. Geburtsadel (Adel der Gesinnung), Geldadel und gemeines Volk : so verhalten sich die drei Söhne Noah's zueinander. Und sind wir auch mit ihrem Vater, dem Weinbauer, für alle drei zum ansässigen Leben übergegangen, so klingt doch hier deutlich wieder die Dreitheilung und die Rangordnung hindurch, die den Hauptinhalt der Kainitentafel bildet : Zeltbewohner, Städter und Bauer.

Die Hauptschwierigkeit dieser Gleichsetzung von Jepheth und Phönikien bleibt freilich immer bestehen : dafs sie so schnell und so spurlos verloren und vergessen sein mufs. Aber mit ihr hat ein jeder Versuch zu kämpfen, der auf Grund klarer Einsicht in die Geschichte unseres Textes in Jepheth ein einzelnes Volk sucht. Zu Erklärung und Beseitigung dieser Schwierigkeit ist eben die Geschichte der Quellen der Genesis heranzuziehen. In den theilweise sehr gewaltsamen Umwälzungen, die sich auf diesem Gebiete vollzogen haben, mufs viel altes Gut untergegangen und vergessen sein, und die Entscheidung, was erhalten und in welcher Gestalt es erhalten bleiben sollte, war zuversichtlich einer übermächtigen Minderheit anheimgegeben, der oft ganz anderes am Herzen lag, als die unversehrte Ueberlieferung alten Volksbesitzes. Und die spätere Entwicklung des hebräischen Schriftthums ist zudem sosehr durch ausschliefslich judäische Hände gegangen, dafs eine Ueberlieferung, die die Phöniker als die nächsten Freunde und Brüder Israel's hinstellte, unmöglich auf die Dauer verstanden und festgehalten werden konnte. — Solange also nicht mit durchschlagenden Gründen eine bessere

Deutung als die auf die Philister und die auf die Phöniker vorgetragen wird, halte ich es für mein gutes Recht, die letztere als wahrscheinlich zu vertreten.

„Wie es scheint", so sagt Wellhausen, „wohnen in 9, 20—27 die drei Noachiden alle in Palästina". Dafs sich bei dieser Annahme das Stück am leichtesten begreifen liefse, kann man gewifs nicht leugnen. Dafür spricht der Name des Landes, gleich dem des jüngsten Sohnes, dafür, dafs dann alle Erfordernisse zur Erfüllung der Verheifsungen Noah's zur Zeit ihrer Aeufserung bereits fertig vorliegen. Vor allen Dingen aber spiegelt ja die Geschichte als solche zweifellos geschichtlich gewordene Verhältnisse, sie kann also erst entstanden sein, nachdem diese sich verwirklicht hatten, d. h. die drei Völker nebeneinander in Kanaan wohnten. Einen weiteren Grund könnte man in der Erfindung des Weinbaues durch Noah erkennen. Kanaan im weiteren Sinne ist für den semitischen Orient das eigentliche Weinland, und die Bücher des A. T. werden nicht müde, diesen seinen unschätzbaren Vorzug zu rühmen [1]). Man darf ruhig annehmen, dafs die Israeliten zu der Zeit, als sie in Kanaan einwanderten, wenn auch vielleicht die Traube, so doch nicht (oder nicht mehr) den Weinbau und die Weinbereitung gekannt haben. Denn in Aegypten werden sie damit nicht bekannt geworden sein [2]), und dafs die süd-

---

[1]) Vgl. Winer Realwörterbuch, Art. „Wein", der die ausgiebigsten Nachrichten und Einzelheiten bietet.

[2]) Freilich ist die Ansicht, dafs die Aegypter die Weinbereitung nicht gekannt, heutzutage nicht mehr haltbar. Selbst im Delta scheint nach einer Stelle, deren Mittheilung ich der Güte A. Wiedemann's verdanke, bald nach der Zeit, in welche man den Exodus zu verlegen pflegt, Wein gebaut und bereitet zu sein. Vgl. Grofser Papyrus Harris Taf. VII Linie 10, von mir eingesehen in der Uebersetzung von Birch. Sicher aber war dies nicht in der Gegend der Fall, wo die Israeliten angesiedelt waren, und haben sie selbst keinen Wein bereitet.

semitischen Stämme, mit denen sie etwa dort oder auf dem Wege in Berührung kamen, den Wein in alter Zeit nicht kannten, darf als höchst wahrscheinlich gelten [1]). Es könnte daher die geschichtliche Erinnerung an diese überraschende und erfreuliche kanaanitische Errungenschaft, die sich auch in der Traube der Kundschafter spiegelt, eben in dieser Erzählung niedergelegt sein. Dagegen wird man nicht einwenden dürfen, dafs ja nach dem biblischen Berichte Noah im fernen Osten bleibt. Der Noah, von dem das gilt, ist der Noah der Sündfluth; der aber hat ja gar nicht Israel, Phöniker und Kanaan zu Söhnen, sondern Sem, Ham und Japheth, die Stammväter der gesammten Menschheit. Mit den Söhnen geht auch der Vater verloren : der Noah aller übrigen Stellen ist nur dem Namen nach gleich mit dem Winzer unseres Stückes.

Aber gerade dieser Name scheint jene Beobachtung Wellhausen's noch besonders zu unterstützen. Da wir durchaus keinen Grund haben, ihn nicht für hebräisch zu halten, so kann nur eine Ableitung und Bedeutung dafür in Betracht kommen, die von נוח, also die Bedeutung „Ruhe.“ Die Schreibung ohne ו, von Dillmann dagegen angeführt, steht diesem Sinne nicht ernstlich im Wege. Mesa-Stein und Siloah-Inschrift beweisen, wie selten in alter Zeit Vocalbuchstaben gesetzt wurden [2]), und war diese Schreibung einmal fest geworden, so wurde wohl in dem

---

[1]) Für den Nachweis vgl. Guidi : Della sede primitiva dei popoli Semitici. Roma 1879. Aus den Veröffentlichungen der Reale accademia dei Lincei (S. 40 ff.). Auf diese wichtige Schrift zurückzukommen, werde ich noch Gelegenheit finden, zumal ich mich mit dem Schlufsergebnifs nicht einverstanden erklären kann.

[2]) Vgl. ובים = וּביוֹם Siloah-Inschrift Z. 3 a. E. Auf dem Mesa-Stein entspricht sehr gut das zweimalige בעל מען, Z. 9. 30 für die Stadt בְּעַל מְעוֹן. Ueberhaupt findet sich auf dem letzteren Denkmal nicht-consonantisches ו im Inneren des Wortes einzig in dem Stadtnamen חורנן Z. 31. 32.

Eigennamen der Vocalbuchstab nicht nachgetragen[1]). Bedeutet aber der Name des Stammvaters der drei Völker Palästina's „Ruhe“, so bedeutet er Ruhe, Ausruhen von der Wanderschaft, erste und feste Niederlassung, Uebergang vom Nomadenleben zum Ackerbau, und zwar in seiner höchsten Verfeinerung. Nun wird auch erst das unverständlich gewordene ויחל נח איש האדמה ויטע כרם recht klar und durchsichtig. Wir haben oben[2]) gesehen, daſs und wie dies aus einem „Und Noah wurde Landmann und fing an, einen Weinberg zu pflanzen“, verstümmelt sein wird. Hier haben wir die Rückkehr vom Nomadenthum zum ansässigen Leben, zum Ackerbau, aber derart, daſs dem Bevorzugten, dem Erstgeborenen, sein Adel und Herrenrecht verbleibt. Ich brauche kaum erst zu zeigen, wie vorzüglich das Wort נוח gerade zur Bezeichnung der festen Niederlassung sich eignet. Ist es doch das eigentliche Wort dafür in allen möglichen verschiedenen Formen[3]). Am wichtigsten sind natürlich die Stellen, wo gerade von dem festen, sicheren Wohnen des Volkes Israel im heiligen Lande die Rede ist. So die Stelle Deut. 12, 9: „Ihr seid noch nicht zu der Niederlassung (מנוחה) gekommen und zu dem Erbtheil (נחלה), das Jahve, dein Gott, dir geben will“, und in deutlichem Rückblick darauf Kön. I, 8, 56: „Gepriesen sei Jahve, der eine Ruhe (מנוחה) ge-

---

[1]) Auch Riehm (Hdwrtrb. S. 1098) hält diese Deutung fest und schlägt die sprachlichen Bedenken dagegen nicht hoch an.

[2]) S. 312.

[3]) Vgl. das Qal „sich niederlassen, Wohnsitz nehmen“: Jes. 23, 12 (Jes. 7, 2. 19), das Hiph. הֵנִיחַ im Sinne von „ansiedeln“: Jes. 14, 1. Ez. 37, 14 (Chr. II, 1, 14. 9, 25); im Sinne von „in den Wohnsitzen belassen“: Jud. 2, 23. Jer. 27, 11. 43, 6. מָנוֹחַ „Ort der Niederlassung, Wohnsitz“: Jes. 34, 14. Thr. 1, 3. מְנוּחָה ebenso Gen. 49, 15. Deut. 12, 9. Kön. I, 8, 56. Jes. 32, 18. 66, 1. Ps. 132, 8. 14 (im Sinne Quartier, Nachtquartier: Num. 10, 33. Jud. 20, 43. Jer. 51, 59).

geben hat seinem Volke Israel, nach allen seinen Worten: nicht *ein* Wort ist ausgeblieben von all seinen guten Worten, die er geredet hat durch seinen Knecht Mose." Ferner die prophetischen Stellen, die eine Rückkehr Israel's in sein Land durch Gottes Gnade weissagen, so Jes. 14, 1 (וְהִנִּיחָם עַל־אַדְמָתָם), besonders schön aber Ez. 37, 12. 14: „Siehe ich will eure Gräber öffnen und euch aus euren Gräbern steigen lassen, mein Volk, *und will euch bringen in das Land Israel's*. . . . Und ich will meinen Odem in euch thun, dafs ihr lebet, *und will euch ansiedeln in eurem Lande* (וְהִנַּחְתִּי אֶתְכֶם עַל־אַדְמַתְכֶם), damit ihr erkennet, dafs ich, Jahve, rede und thue." Eben so, nur von dem Belassen im Heimathlande, dem Vermeiden der Verbannung, Jer. 27, 11: „so will ich es (das Volk) bleiben lassen in seinem Lande (והנחתיו על־אדמתו), spricht Jahve, und es soll's bebauen und darauf wohnen." — Nach alledem läfst sich nicht verkennen, dafs der Name נח, sinnbildlich zu verstehen, wie die seiner Söhne in 9, 20—27, besonders gut für die erste Ansiedlung des Volkes Israel in Palästina sich eignen würde.

Aber andererseits kann diese Anschauung damit noch keineswegs als die unbedingt richtige angesehen werden. Nach der Auffassung der Sage hat das Land Kanaan seinen Namen sicher erst von dem Sohne Noah's erhalten, nicht umgekehrt, sodafs Noah denselben nach dem Lande, in dem er sich niederliefs, benannt hätte. Dieselbe Sage, die erst zur Zeit des gemeinsamen Wohnens aller jener drei Völker in Palästina entstanden sein mufs, kann doch die Verheifsung dieses Zusammenwohnens in einem anderen Lande ausgesprochen sein lassen. Es wäre dann ein Sohn nach dem anderen gewandert, bis als letzter Israel in das Land seiner Brüder eindrang und das Recht seines Noah-Segens geltend machte. Und sollte auch Israel von Kanaan in Kanaan den Weinbau erlernt haben, so kann doch Kanaan selbst ihn aus einem anderen Lande,

wo der Vater ihn erfunden, in sein Land mitgebracht haben[1]). Endlich kann נח die Niederlassung, den Uebergang zum Ackerbau bedeuten, ohne dafs diese Niederlassung gerade im Lande Kanaan erfolgen mufste. Wir halten deshalb die Möglichkeit offen, dafs der Schauplatz unseres Stückes in einem anderen Lande als in Palästina zu suchen wäre. Ob ein solches Land mit einiger Wahrscheinlichkeit bezeichnet werden kann, ob sich Andeutungen finden, von woher Noah dahin gewandert sei, kann nicht hier, sondern erst später untersucht werden.

Müfsten wir bei Wellhausen's Vermuthung bleiben, dafs Noah schon im Lande Kanaan ansässig gedacht werde, so würde sich das Stück in schweren Widerspruch mit der sonstigen Vätersage, und zwar in allen ihren Schichten und Strömen, setzen. Es bliebe dann wohl nur übrig, unsere Erzählung als vereinzelt dastehende, in keinen Zusammenhang eingefügte, kultur- und volksgeschichtliche Parabel gleichsam, aufzufassen. Aber so leicht werden wir uns dazu nicht entschliefsen. Nach unseren bisherigen Ergebnissen steht die Noah-Geschichte in ihrem Widerspruch gegen die Sündfluth und was damit zusammenhängt, keineswegs allein; vielmehr haben wir schon mehrere Stücke ebenso geglaubt beurtheilen zu müssen. Alle Merkmale, die wir an ihr haben entdecken können, stimmen zu denen jener anderen Stücke, die wir als Theile einer besonderen Quellenschrift J^1 erkannt haben, und wir haben sie deshalb vorläufig schon dieser Schrift zugewiesen. Unter diesen Umständen gilt es den ernstlichen Versuch, die Noah-Geschichte nun auch in den Zusammenhang jener Stücke

[1]) Sehr schön liefse sich denken, dafs Kanaan aus der gemeinsamen Heimath auswanderte gerade um dem Fluche zu entgehen, auch darin konnte eine besondere Vergeltung seines Verhaltens gesehen werden, dafs gerade er die Erfindung mitnahm, deren Wirkungen den Vater seinem schamlosen Spott ausgesetzt hatten.

einzureihen, und zu dem Ende müssen erst alle weiteren Stücke, die etwa noch zu denselben gehören, ausgeschieden und mit den bisher gefundenen vereinigt werden. Erst nachdem dies geschehen, wird sich die Frage nach Herkunft und Ziel Noah's mit Aussicht auf Erfolg aufwerfen lassen [1]).

---

[1]) Es sei mir gestattet, hier während des Druckes einen Nachtrag und eine nothwendige Erklärung anzuschliefsen. Eher als dieses Buch wird in die Hände des Lesers gelangen ein Aufsatz von Ed. Meyer: „Nachträgliches zu Jahrgang I, S. 117" (Zeitschr. f. die alttest. Wiss. 1883, S. 306 ff.), der im Wesentlichen dieselben Berichtigungen zum ägyptischen Gebrauch der Namen Amar (nach Meyer besser Amur) und Kanana bringt, welche ich oben (S. 346 f.) nach A. Wiedemann's Mittheilungen gegeben habe. Jener Bogen der Stade'schen Zeitschrift ist etwa 14 Tage später aus derselben Druckerei hervorgegangen, als Bogen 22 dieses Buches. Demnach wufste ich von Ed. Meyer's Nachträgen so wenig, wie er von meinen, bezw. A. Wiedemann's Berichtigungen. Dafs ich schon hier auf jenen Aufsatz verweisen kann, verdanke ich dem zufälligen Umstand, dafs demselben auf S. 299 ff. ein Aufsatz von mir unmittelbar vorhergeht und ich mit dessen Correcturabzug zugleich vor wenigen Tagen Seite 306—308 des Meyer-schen Aufsatzes zugesandt erhielt. Es gereicht mir zu besonderer Freude, so jene Berichtigungen durch den Verf. selbst bestätigt zu finden. S. 346 f. werden ihren Werth behalten durch die wichtige Inschrift Ramses' III. aus dem Tempel von Medinet Abu, die Meyer nicht erwähnt. Da darin Amar als ein Aegypten unmittelbar benachbartes Land erscheint, so wird Meyer's Vermuthung, dafs dieser Name nur Nordpalästina, Kanāna den Süden bezeichne, weiterer Bestätigung noch bedürfen. Für meine Ergebnisse auf S. 343—357 würde jene Bestimmung der beiden Namen den Vortheil bieten, dafs dann Kanaan um so weniger die Phöniker bezeichnen könnte. Mit Bezug auf die letzteren trage ich aus Meyer's Aufsatz nach, dafs die Aegypter für sie den besonderen Namen Fenchu = Φοινικες und für ihr Land den Namen Kaftu gebraucht haben.

X.

Der Thurmbau zu Babel; Nimrod; der Zusammenhang von J^1.

Die Schlufsverse des neunten Kapitels nehmen, darüber sind alle einverstanden, den Faden der Grundschrift nach v. 17 wieder auf. Es folgt in c. 10 die Völkertafel, über deren Vertheilung an die verschiedenen Quellen seit Wellhausen's Ausführungen ein Zweifel kaum mehr obwalten kann. Wir haben dessen Ergebnisse in den vorhergehenden Untersuchungen in einigen Punkten weiter fortgeführt, und dabei gefunden, dafs die jahvistischen Bestandtheile mit Ausnahme des neunten Verses[1]) durchaus J^2 angehört haben und einst mittelst der Verse 9, 18a. 19 an den Sündfluthbericht angeschlossen waren. Für die Aufgabe, die wir uns am Schlusse der neunten Untersuchung stellten, trägt also die Völkertafel sicher nichts aus; erst hinter ihr werden wir wieder einsetzen müssen, das ist im Anfang des elften Kapitels. Dort hebt sich, da mit v. 10 deutlich wieder die Grundschrift einsetzt, in unmittelbarem Anschlufs an 10, 32, das kleine Stück v. 1—9 scharf heraus, eine Erzählung, die rund und klar abgeschlossen ist und ein ganz eigenthümliches Gepräge aufweist.

[1]) Vgl. oben S. 218.

Wir betreten damit einen für unsere Arbeit längst gepflügten und bestellten Boden. Dafs der Thurmbau zu Babel nicht dem Hauptstrom der jahvistischen Quelle angehöre, hat, nachdem Hupfeld trotz der Widersprüche, die sich darin finden, das Stück doch dem Jahvisten gelassen hatte[1]), zuerst Böhmer erkannt und ihn demnach dem Redactor zugewiesen[2]). Ebenso verfuhr dann Schrader[3]). Dem gegenüber bestand Nöldeke mit vollem Recht auf dem jahvistischen Ursprung des Stückes[4]). Das nähere Verhältnifs zu der Quelle durfte er unerörtert lassen, da es ihm in jenem Zusammenhang nur um die Grundschrift zu thun war. Später kehrte dann auch Schrader zu jahvistischer Abfassung zurück[5]), leider ebenso wie dies zu dem letztbehandelten Abschnitt angemerkt wurde, ohne nähere Angabe, was er unter „Abschnitte bezw. Glossen" von der Hand des prophetischen Erzählers verstehe, oder, was dasselbe sagen will, wie es ihm gelungen, die früher von ihm beobachteten Schwierigkeiten zu heben. Dillmann trug in der ersten Auflage kein Bedenken, das Stück dem Jahvisten, C, zuzuweisen, weil ihm 10, 8—12 von R aus B geschöpft erschien. Kayser hielt wieder das Stück mit dem gesammten Capitel 10, das er J zuschrieb, für wohl vereinbar[6]). Auch hier hat Wellhausen Klarheit geschafft. Indem er die Bruchstücke der jahvistischen Völkertafel aus c. 10 mit sicherer Hand ausschied, insbesondere auch v. 8—12 als durchaus dazu gehörig anerkannte, hob er nicht minder die Abweichungen zwischen 11, 1—9 und dem jahvistischen Zusammenhang schärfer und vollständiger als bisher hervor

---

1) Quellen der Gen. S. 223.
2) Das Erste B. d. Thora S. 159 ff.
3) Studien S. 161 ff.
4) Unterss. zur Kritik u. s. w. S. 14.
5) De Wette, Einl., 8. Ausgabe S. 276.
6) Das vorexil. Buch u. s. w. S. 13 f.

und gesellte das Stück denjenigen bei, die innerhalb der jahvistischen Quellenschrift die ursprüngliche Ueberlieferung darstellen, im Unterschiede von den Weiterbildungen, die sich um die Sündfluth zusammenschliefsen. Er sieht darin geradezu die Fortsetzung von c. 4, 17—24[1]). Dagegen sucht Dillmann in der zweiten Auflage seines Handbuchs hier wie anderwärts mit den zwei Mitteln auszukommen, dafs entweder das Stück (oder seine Nebenbuhler) früher etwa eine andere Stelle möge eingenommen haben, oder dafs es von C, seinem Erzähler, aus einer anderen Quelle (B) möge entnommen sein. Dies etwa die Hauptzüge der bisherigen kritischen Arbeit an dem Thurmbau. Wir wollen nun selbst näher an das Stück herantreten.

Nach c. 11, 1—9 steigt die ganze Menschheit in eine Tiefebene im Lande Sinear hinab, die also bis dahin noch keines Menschen Fufs betreten hat: in ihr vereinigen sich alle zum Bau einer neuen Stadt, die nicht nach ihrem Willen, sondern nach einem wunderbaren Eingreifen Gottes den Namen Babel erhält. — Man mufs sich billig wundern, dafs man je geglaubt hat, Inhalt und Zeitfolge dieser Erzählung mit 10, 8—12 vereinigen zu können. Dort besteht in Babel und drei anderen Städten der ursprüngliche Besitz Nimrod's, des ersten eigentlichen Herrschers der Erde. Entweder hat danach die Stadt Babel schon bestanden, oder Nimrod ist selbst ihr Gründer[2]). In beiden

---

[1]) Jahrbb. XXI, S. 396. 398. 401 ff.

[2]) Das letztere halte ich für wahrscheinlich. V. 10 kann nur den oben vertretenen Sinn haben, dafs die vier Städte im Lande Sinear zusammen seinen ersten Besitz ausmachen. Unmöglich kann dies Babel allein sein, sodafs dann die drei anderen Städte das Reich auf seinen späteren Umfang ergänzten, weil das בארץ שנער gemeinsame Bezeichnung der Lage für alle vier Städte ist. Es mufs also v. 11 f. diese Ergänzung von Nimrod's Reich enthalten, und dann mufs יצא auf Nimrod gehen, אשור als Accusativ des Ländernamens gefafst werden: „Von da zog er (Nimrod) nach Assyrien aus.“ Nun aber heifst es nicht, dafs er das Land und sein Volk besiegt und unter-

Fällen findet 11, 1—9 mindestens hinter 10, 8—12 keinen Platz, im letzteren Falle ist es überhaupt damit nicht zu vereinigen, sondern ein anderer Bericht über denselben Vorgang. Damit wäre die Unvereinbarkeit mit der Völkertafel, auch der des Jahvisten, erwiesen, wenn 10, 8—12 als ursprünglicher Bestandtheil derselben zu betrachten ist. Aber viele Ausleger, neuerdings noch vermuthungsweise Dillmann, wollen 10, 8—12 aus einer anderen Quelle entlehnt sein lassen. Wir fragen deshalb weiter, wie sich die Thurmbaugeschichte mit der Völkertafel an sich verträgt.

Nach J^2 sind Sem, Ham und Japheth die Stammväter der gesammten Menschheit, und wir haben gesehen, dafs diese Quelle alle Völker in derselben Weise von diesen Urvätern abstammen läfst, wie später die Grundschrift. Ein einfaches ילד führt Völker als ihre Söhne und weitere Völker als deren Söhne ein. Der Kopf dieser jahvistischen Völkertafel liegt, wie wir sahen, in c. 9, 18 a. 19 noch vor, und wir fanden in dem Einschub von 18 b den sicheren Beweis, dafs diese Absätze wirklich der Quelle J^2 angehörten. Nun heifst es in 9, 19: ומאלה נפצה כל־הארץ, „von denen aus zerstreute sich die ganze Welt“, d. h. von ihnen aus verzweigte sich die ganze Menschheit in ihre einzelnen

---

worfen hätte, sondern er erbaute die wiederum aus vier Städten bestehende grofse Stadt. Erweist sich demnach seine Eigenschaft als גבר בארץ hier im Erbauen einer Reihe von Städten, so läfst sich daraus der Rückschlufs auf v. 10 ziehen, dafs auch die vier ersten Städte von ihm erbaut sind. Wie überall in der Völkertafel, so wird auch hier von dem ersten Entstehen die Rede sein, und dafs das Stück ein fester Bestandtheil derselben ist, hat Wellhausen sehr richtig durch den Hinweis auf v. 13 und 15 gestützt. Das Land am Euphrat und Tigris wird eben im einzelnen unter diesen Städten angeschaut. Klar wäre damit auch, dafs J nicht wie die Grundschrift Assur von Sem abstammen läfst, sondern durch Kusch von Ham. — Vgl. zu dem allen weiter unten.

Völker [1]). Damit ist die Grundanschauung für die folgende Völkertafel klar ausgesprochen. Durch einfache Spaltung, Verzweigung, Ausbreitung entsteht dasjenige Verhältniſs der Menschheit zur bewohnten Erde und der einzelnen Völker zu einander, das in der geschichtlichen Zeit dem Beobachter entgegentritt. Ohne diese Grundanschauung besäſsen wir gar keine Völkertafel, d. h. keine Aufzählung der Völker in Gestalt einer Stammtafel. Vergleichen wir nun damit c. 11, 1—9. Die Menschheit bildet noch eine Einheit, die in der einzigen Sprache, welche alle sprechen, am klarsten zum Ausdruck kommt. Sie fürchten, sich auf der ganzen Erde zu zerstreuen und sich zu verlieren, darum wollen sie in einer gemeinsamen groſsen Stadt einen Thurm bauen, dessen Spitze bis in den Himmel reicht. Da der Himmel die ganze Erde überwölbt und überall sichtbar ist, so muſs dieses Thurmes Spitze überall gesehen werden und soll allen Theilen der Menschheit als Wegweiser und Wahrzeichen dienen, sich immer wieder zum gemeinsamen Mittelpunkt zurückzufinden [2]). Das will ihnen schier ge-

---

[1]) So wird das כל־הארץ zu fassen sein, ebenso wie in 11, 1, als Bezeichnung der gesammten Menschheit in ihrer Verbreitung auf der Erde, nicht als Bezeichnung der Erde selbst.

[2]) Das ist der einzige mögliche Sinn von v. 4 b, nur die überwiegende Neigung zu theologisch-moralisirendem Verständniſs hat etwas Anderes daraus machen können. Danach ist wohl auch das ונעשׂה־לנו שׁם mit vielen Aelteren (neuerdings Schumann, Böhmer, Bunsen) zu übersetzen: „daſs wir uns ein Denkmal (Zeichen) setzen". Auch Olshausen wird an diese Uebersetzung denken, wenn er (a. a. O. S. 384) sagt: „Die Worte פֶּן־נָפוּץ וגו' schlieſsen sich an das Vorhergehende nicht gut an, wenn שֵׁם hier die Bedeutung von Namen, Ruhm haben soll". Dillmann giebt die Möglichkeit dieser Uebersetzung nach Sam. II, 8, 13 zu (vgl. auch Jes. 55, 13. 56, 5), meint aber, Mal überhaupt, weithin sichtbares Zeichen zum Zurechtfinden bedeute es nie, auch sei 4 b zum ganzen ersten Halbvers zu ziehen. Der letztere Grund kann nicht in Betracht kommen, denn der Sinn wäre vollkommen unanfechtbar. „Wir wollen uns eine Stadt bauen und [darin] einen Thurm, der bis in den Himmel reicht, sodaſs wir uns

lingen: mit vereinten Kräften gefördert wird der Bau den Himmel erreichen und über alle Berge, die von Gott selbst gesetzten Völkerschranken, hinausragen. Und wenn das ihr erster Versuch ist: was wird ihnen künftig unerreichbar sein? Dieser ganze Erfolg ihres kühnen Strebens wird aufs lebendigste v. 5 f. in eine Selbstüberlegung Jahve's gefafst, der herabgestiegen ist, Stadt und Thurm anzuschauen. So beschliefst er denn, die Sprache der mit dem Bau beschäftigten Menschheit derart zu verwirren, dafs sie einer des anderen Sprache nicht mehr verstehen. Gesagt gethan: man konnte sich nicht mehr verständigen, mufste auch von dem Bau ablassen, und so zerstreute sie Jahve über den ganzen Erdboden hin [1]). Dieses פֶּן־נָפוּץ (v. 4) und

---

ein Denkmal setzen, damit wir uns nicht auf der ganzen Erde zerstreuen (verirren und verlieren) können". Die Stadt ist die nothwendige Unterlage für die Namengebung, in die das Stück ausläuft, und der erforderliche Rahmen für den Thurm. Sprachlich ist שֵׁם unbedenklich, wenn nur der Sinn „Denkmal" in Sam. II, 8, 13 feststeht. Doch gestehe ich, dessen nicht ganz sicher zu sein; ist Wellhausen's Textcorrectur richtig (וַיַּעַשׂ דוד שם ובשבו הכה, vgl. Text d. Bb. Sam. S 176), so kommt diese Auffassung überhaupt nicht in Betracht und ist vielmehr Sam. I, 14, 48 zu vergleichen. — Als Merkwürdigkeit mag Josephus Arch. I, 4, 2 erwähnt werden, wonach der Thurm so hoch gebaut wurde, um bei einer künftigen Sündfluth die Arche überflüssig zu machen.

[1]) In der Sprachverwirrung einzig und allein besteht nach v. 7 das thätliche Eingreifen Jahve's; dadurch eben zerstreut er sie nach v. 8 gegen ihren Willen (vgl. v. 9). Dieses Hauptergebnifs, der eigentliche Zweck des Handelns, ist daher vorangestellt. Nun könnte als Mittelglied gedacht sein, dafs sie wegen der Sprachverwirrung ihren Bau aufgeben mufsten und deshalb, weil ihnen das Wahrzeichen fehlte, sich zerstreuten, bezw. Jahve sie so zerstreute. Dann würde das Mittelglied, die nächste Folge des Handelns, an die zweite Stelle gerückt sein und müfste da zugleich darum stehen, weil die Benennung der Stadt daran sich anschliefst. Und weil es sich von da an nur noch um die Stadt handelt, fehlt auch der wichtige Thurm dabei. Derselbe ist nicht nach Sam. und LXX zu ergänzen, weil es sonst in v. 9 nicht שְׁמָהּ sondern שֵׁם הָעִיר heifsen würde. — Daneben wäre noch folgende Auffassung möglich. Da sie sich nicht mehr verstanden, mufsten sie

das ויפץ יהוה אתם (v. 8, vgl. v. 9) ist mit dem ומאלה נפצה כל־הארץ in 9, 19 schlechterdings nicht zu vereinigen. Derselbe Stamm, auf dasselbe Endergebnifs zielend, müfste in derselben Quelle in gleicher Weise gebraucht sein. Nun aber haben nach 11, 1—9 nicht die Menschen sich zerstreut, sondern Jahve hat sie zerstreut. Dem entsprechend müfsten wir in 9, 19 das Passivum finden : „sie wurden zerstreut“. Was hiefse aber dann das מאלה? Es könnte nicht heifsen : von ihnen stammt u. s. w. Dafür würde etwa stehen : ומאלה יצאה כל־הארץ אשר הפיצם יהוה. Allenfalls möchte es bedeuten : von ihnen aus, von ihnen an, in ihren Tagen. Dafs aber das erste Geschlecht nach Noah dem Bilde in 11, 1—9 nicht Genüge thut, liegt auf der Hand; es müfste ferner dann zu 11, 1—9 für die Unterabtheilungen der Völkertafel das blofse Spalten der Familien dennoch hinzugenommen werden, und endlich müfste dann eben die Geschichte gleich nach 9, 19 stehen. Dem allen gegenüber ist unwidersprechlich klar, dafs das נפצה in 9, 19 ganz schlichten, unverfänglichen Sinn hat, kein gewaltsames Eingreifen, sondern unwillkürliches Geschehen bedeutet. „Von ihnen aus vertheilte sich die Menschheit in Gestalt von Völkern über die Erde“, das ist die Meinung von 9, 19. Also nichts weder von der Scheu der Menschen vor der Zerstreuung noch von der Zerstreuung durch Jahve's Hand. Nehmen wir einmal an, dafs eine Schrift die Thurmbaugeschichte, weil sie das Räthsel der verschiedenen Sprachen löste, trotz des Widerstreites noch neben der Völkertafel hätte aufnehmen wollen : sie hätte zweifellos für ihre blofse Spaltung in 9, 19 nicht dasselbe Wort gebraucht, das durch 11, 1—9 einen so bedenklichen Sinn

---

auseinander und sich zerstreuen, zugleich aber hörten sie auf an Stadt und Thurm zu bauen und verloren dadurch das erstrebte Mittel, sich aus der Zerstreuung wieder zu sammeln. Diese Auffassung scheint mir die beste.

erhielt. Wenn also Dillmann כל־הארץ und פוץ für Einheit des Verfassers von 11, 1 ff. einerseits und 9, 19. 10, 25 andererseits anführt, so ist die Gleichheit des Stils und damit die Einheit der schriftstellerischen Schule ebenso unumwunden zuzugeben, wie die Einheit des Verfassers gerade darum abzuweisen ist.

Aber diese letztere scheint mir auch übrigens unmöglich. Nicht nur gegen den Kopf der Völkertafel verstöfst die Geschichte, sondern gegen Rumpf und Glieder nicht minder. Denken wir uns die Vermehrung der Menschheit noch so ungeheuer, so müfsten wir doch von Noah's Söhnen aus eine Reihe von Geschlechtern abwärts steigen, um die Menschenmasse zu gewinnen, die in 11, 1 als כל־הארץ bezeichnet wird und solche Riesenarbeit unternimmt. Nun aber sind nach c. 10 schon die Söhne von Sem, Ham und Japheth Völker, nicht Einzelmenschen, wie 11, 1—9 sie für viel spätere Geschlechter noch voraussetzt [1]). Man möchte einwenden, die Sohnschaft sei in c. 10 nur Einkleidungsform, in Wirklichkeit seien Javan, Tubal und Meschech, Kusch, Miçrajim und Kanaan u. s. w. nur der Inbegriff vieler Geschlechter, Sammelbegriffe, die erst aus einer Mehrheit von Einzelwesen erwachsen seien. Aber selbst zugegeben, dafs es so sei, so darf dieselbe Quelle, die diese Einkleidungsform vertritt, doch nur Sem, Ham und Japheth selbst als Einzelwesen verwenden, nicht aber den folgenden Geschlechtern, ihren Söhnen und Enkeln, Doppelgänger schaffen, die in ganz anderer Wesensform neben ihnen spuken. Dillmann sagt [2]) : „Wenn C in seiner Weise die Mehrung der Menschen durch Nachkommen, welche den drei Noahsöhnen geboren wurden, die aber selbst

---

[1]) Das gilt auch vom Jahvisten trotz der Unvollständigkeit seiner Tafel. Aus v. 21 wird klar, wie er Völker an die Noah-Söhne anreihte, und nach der Folge von v. 8. 13. 15 müssen ihm Kusch, Miçrajim, Kanaan Söhne Ham's gewesen sein.

[2]) 2. Aufl. S. 189,

noch nicht zu Völkern angewachsen waren, erzählt hatte, so konnte er wohl von der so angewachsenen neuen Menschheit den Ausdruck הארץ gebrauchen." Allerdings könnte er das : aber von Nachkommen der Noahsöhne, die selbst noch keine Völker waren, weifs J[2] gar nichts, sondern nur von Völkern, und denen darf er keine Einzelwesen in den Weg stellen.

Ferner sind nicht nur die Söhne von Sem, Ham und Japheth Völker, sondern auch ihre Enkel und Urenkel (vgl. für die Grundschrift besonders v. 7, für J — bei unmittelbarem Anschlufs an v. 21 — v. 25 ff.) Es ist demnach der Völkertafel zufolge die Theilung der Menschheit in Völker nicht auf einmal vor sich gegangen, sondern sie hat sich in mehreren Stufen vollzogen, in verschiedenen, auf einander folgenden Geschlechtern. Auch dem widersetzt sich die Thurmbaugeschichte; und mag man sie nun in das erste Geschlecht nach den Noah-Söhnen oder viel weiter hinab setzen : es werden stets nach unten oder nach oben Völker übrig bleiben, für deren Entstehung die Sprachverwirrung keine Erklärung bietet. Durch diese Erwägungen wird jeder Versuch, für unser Stück innerhalb der Völkertafel, statt hinter ihr, die richtige Stelle zu suchen, hinfällig [1]).

---

[1]) Nicht solches Gewicht wie Wellhausen vermag ich auf das בנסעם מקדם in 11, 2 zu legen. Dafs das heifsen kann „als sie östlich, im Osten wanderten" ist doch wohl durch 13, 11 bewiesen, dagegen verlangt Dillmann mit Recht für ein „als sie aufbrachen von Osten" מארץ קדם oder dgl. Aber immerhin pafst der ganz allgemeine und unbestimmte Ausdruck nicht gut zu einer Quelle wie J[2], die nach der Sündfluth die Arche doch auch an einem ganz bestimmten Ort mufs haben auffahren lassen, nachdem das Wasser ihren Insassen die Mühe des Wanderns erspart hatte. Dieser Ort ist uns nun nicht bewahrt geblieben (vgl. oben S. 268 f.); aber aus der unbestreitbaren Heimath der Fluthsage und den nächsten örtlichen Angaben (bei Abraham) werden wir schliefsen dürfen, dafs es eben das Euphrat- und Tigris-Gebiet war. Nun könnte immerhin noch das Herabsteigen von den Bergen nach der Ebene in Betracht kommen, aber auch dafür würden wir einen bestimmten Ausdruck verlangen, der vorliegende pafst dazu

Läfst sich so der Thurmbau weder hinter, noch in, am allerwenigsten aber vor der Völkertafel oder gar vor der Sündfluth unterbringen, so ist daraus mit Sicherheit zu schliefsen, dafs J^2 ihn nicht in seine Schrift aufgenommen hat. Es kann unmöglich ein Schriftsteller durch die ganze Wahl seiner Darstellungsform rücksichtsloser gegen eine gewisse Erzählung Verwahrung einlegen, als dies J^2 mit seiner Völkertafel unserem Stücke gegenüber thut. Eine Auseinandersetzung, ein Ausgleich mit dem Thurmbau war auch bei der Absicht eine Völkertafel zu geben, keineswegs ausgeschlossen. Denn widersprach er derselben auch in der ersten Grundlage, so konnte er dagegen im weiteren Verlaufe willkommene Erleichterungen gewähren. Bot doch die Thurmbaugeschichte grofse Massen, den Stoff zu wirklicher Völkerbildung. Allerdings wurden diese durch die Sprachverwirrung auseinandergesprengt, aber doch nicht nothwendig in lauter Einzelwesen; vielmehr konnten sie sich ebensowohl in Gruppen gleicher Zunge, d. i. in fertige Völker spalten. Es liefsen sich also im Anschlufs an diese Erzählung die verschiedenen Zungen = Völker aufzählen, und dann konnte die Unterabtheilung in verwandte Völker gleicher oder ähnlicher Zunge sich ungezwungen daran anschliefsen. Und wollte der Verf. ein übriges thun, so hätte er sogar berichten können, dafs Jahve sich bei der Verwirrung der Sprache an die Abstammung angeschlossen, dafs er die Kinder Sem's in soviele und zwar folgende Sprachen und Völker, und ebenso die Kinder Ham's und Japheth's gespalten habe. Darunter hätte die urwüchsige Einfachheit und Schönheit der Erzählung zweifellos gelitten, und vielleicht würden wir dann heute versuchen, dieselbe wieder auszugraben, den Grund-

---

durchaus nicht. Dagegen bleibt, auch wenn man denselben ebenso wie Ewald und Dillmann fafst, der von Wellhausen behauptete Anschlufs an 2, 8 und 4, 16 vollkommen ausreichend, ja besonders gut.

stock von den Zusätzen zu befreien. — Diese Arbeit ist uns erspart geblieben, weil J[2] in seiner Völkertafel nicht die mindeste Rücksicht auf den Thurmbau genommen, das will sagen, weil er die Erzählung nicht gekannt oder doch nicht aufgenommen hat.

Wenn sich nun die Thurmbaugeschichte, so wie sie uns erzählt wird, mit der Sündfluth und einer neuen, noachidischen Menschheit nicht verträgt, nichtsdestoweniger aber zweifellos jahvistisch ist, so kann für uns kaum mehr ein Zweifel obwalten, dafs sie zu eben der Quellenschicht gehört, der wir schon eine Reihe von Stücken haben zuweisen müssen, zu J[1], dafs sie ebenso wie jene Stücke, 4, 16b—24; 6, 1. 2. 4; 9, 20—27, von J[2] nicht aufgenommen und erst durch J[3] dem Zusammenhang desselben einverleibt wurde.

Die Gleichartigket mit J[1] erweist sich leicht. Die Einleitung der Erzählung erinnert an c. 6, 1 f. Das בנסעם מקדם knüpft, wie oben betont, schön an die örtlichen Voraussetzungen in c. 3 und 4 an, das וישבו שם unmittelbar an 4, 16 b. Das הֵחֵל aus 6, 1. 9, 20 [4, 26] fehlt auch hier nicht (v. 6). Im Uebrigen bietet das Stück allerdings viel Neues, weil es eben von ganz neuen Dingen erzählt. Aber das הארץ darf nicht gegen die Herkunft aus J[1] angeführt werden [1]), denn das findet sich nicht nur bei J[2] (in der Sündfluthgeschichte) häufig neben האדמה, sondern ebenso in J[1] (2, 5 bis; 6, 4). Dafs es hier fünfmal steht (v. 1. 4. 8. 9 bis), ohne ein einziges Mal mit jenem abzuwechseln, erklärt sich wohl aus dem regelmäfsig und folgerichtig vorhergehenden כל, mit dem der Sprachgebrauch unwillkürlich in dem Sinne „die Erde“ stets הארץ verbunden haben wird. Es findet sich wenigstens nicht eine einzige Stelle

[1]) Schrader sah darin ein Zeichen redactionellen Ursprungs, das es mit den übrigen R zugewiesenen Stücken gemein habe (Studien S. 166 f.).

im A. T. für כל־האדמה [1]). Zum Gebrauch des eigenthümlichen הבה (v. 3. 4. 7) bot keine Stelle in den bisher J¹ zugewiesenen Stücken die Gelegenheit (vgl. bei J Gen. 38, 16. Ex. 1, 10). — Inhaltlich aber schliefst sich 11, 1—9 an J¹ sehr deutlich an. Noch in keinem Stücke dieser Quelle fehlte es an etwas Neuem, das in die Welt eingeführt wurde; in 6, 1 ff. war es eine neue Art von Wesen, in allen anderen Stücken ein Fortschritt, eine Neuerung in der Bildung, der Lebensweise, den Mitteln der jungen Menschheit. Das finden wir auch hier. Schon in 4, 17 ist der Städtebau eingeführt : hier wird die Erfindung gemacht, durch welche es möglich wurde, gewaltige Bauwerke in kurzer Zeit und mit verhältnifsmäfsig geringer Mühe zu errichten, die Erfindung, der die ungeheuren Städte der grofsen Stromgebiete des Euphrat und Tigris zum gröfsten Theil ihr Dasein verdankten. Man darf wohl sagen, dafs sich unser Stück zu 4, 17 ähnlich verhalte, wie die Erfindung des Weinbaues in 9, 20 f. zu dem Ackerbau des ersten Menschen und seines Sohnes, d. i. wie die Verfeinerung zum rohen Anfang. Sodann die Verwendung des Erfundenen zu grofsen Thaten, das Sichrühmen, das in v. 4 liegt und aus v. 6 so hell zurückstrahlt, bietet ein schlagendes Seitenstück zu dem Lamechliede in 4, 23 f., auch zu 6, 4. Aufs schönste ist hier wie dort der urwüchsig rohe Thatendrang der ersten Geschlechter gekennzeichnet, der ohne viel Ueberlegung, ohne Hervortreten höherer sittlicher Beweggründe, immer weitere Ausdehnung sucht. — Mit vollem Rechte hat deshalb Wellhausen für unser Stück den Anschlufs an jene ursprünglichste Schicht innerhalb der jahvistischen Quelle in Anspruch genommen [2]).

---

[1]) Danach ist Schrader (Stud. S. 162) zu berichtigen. Neben dem regelmäfsigen על־פני האדמה findet sich 8, 9 על־פני כל־הארץ.

[2]) In zwei Stücken vermag ich Wellhausen nicht zu folgen.

Gehört es aber zu J^1 und nicht zu J^2, so mufs es nothwendig von dem jahvistischen Redactor in J^2 eingefügt sein, da der Redactor der Genesis es nur aus dem so entstandenen Werke J^3 entnommen haben kann. Nun haben wir bisher fast überall die Spur des jahvistischen Redactors entdeckt, fast überall hat er vorsorglich durch besondere Klammern die aus J^1 entnommenen Stücke in den Zusammenhang von J^2 eingepafst. Ist eine solche redactionelle Klammer auch für unser Stück nachweisbar? Ich glaube sie in c. 10, 25 deutlich zu erkennen. — In dem Satze zur Erklärung des Namens Peleg: „denn in seinen Tagen wurde die Erde (Welt) zertheilt" findet man weit überwiegend [1]) einen unmittelbaren Hinweis auf 11, 1—9. Eine andere Ansicht vertritt Ewald [2]). Er erkennt die Unvereinbarkeit des Satzes mit der Völkertafel, die er dem „B. der Urspr.", der Grundschrift zuweist, meint aber zugleich, dafs „der vierte Erzähler", J, „eine ganz andere Vorstellung über die Sache des zweiten Weltalters bringe", und so sieht er denn in jenem Satze einen Einschub aus „dem dritten Erzähler", wesentlich = E. Er ermittelt daraus eine Geschichte, wie Sem, der das vierte und fünfte Geschlecht seiner Nachkommen erlebte, „als erstgeborenes Haupt der damaligen Menschheit beschlofs,

---

Zunächst nicht in der Zusammenstellung von 11, 6 und 3, 22 (vgl. dazu oben S. 56 f.). Ferner nicht ganz, wenn er sagt, die drei Stücke c. 2. 3, c. 4, 16—24, c. 11, 1—9 seien „die drei Stationen auf dem Wege, den das Menschengeschlecht in der Cultur vorwärts und in der Gottesfurcht rückwärts schreite." Ein Nachlassen an Gottesfurcht konnten wir in dem zweiten Stück nicht finden (vgl. oben S. 129 ff.). Es herrscht nur seit dem Sündenfall und der Vertreibung aus Gottes Nähe die dadurch nothwendig bedingte Gottesferne und Leere in religiöser Beziehung, aus der erst später durch Gottes Gnadenerwählung in immer engeren Kreisen ein Theil der Menschheit emporgehoben und herangezogen wird. Die Menschheit, auf eigene Füfse gestellt, das ist der Stempel von 4, 16—24 und 11, 1—9.

[1]) Vgl. neuerdings z. B. Delitzsch und Keil.

[2]) Jahrbb. der bibl. Wissensch. IX, S. 7 ff.

die Erde unter alle damals Lebenden zu vertheilen u. s. w.“ Dillmann stellt diese Auffassung zur Wahl unter gleichzeitiger Verweisung auf das Buch der Jubiläen. Dort aber wird die ganze Völkertafel auf eine von Noah vorgenommene Vertheilung durch das Loos nach dem Muster des Buches Josua gedeutet. Nun hat Ewald's Ansicht keine andere Stütze als das נפלגה, „sie wurde getheilt“, allerdings ein anderes Wort als das נפצה in 10, 19 und נפוץ in 11, 4. Aber dies Wort wird durch den Namen פלג nothwendig, und es ist mir keinen Augenblick zweifelhaft, dafs wir נפצה finden würden, wenn nur die Völkertafel einen Namen פוץ oder dgl. geboten hätte. Da der fehlte, mufste פלג diesen Dienst leisten und thut das völlig ausreichend, sodafs ich einen Unterschied zwischen 10, 25 und 11, 1—9 nicht entdecken kann. Ich sehe deshalb keine Veranlassung zu Ewald's Annahme und halte demgemäfs die Beziehung jenes Satzes auf c. 11, 1—9 für die allein textgemäfse. Da aber, wie wir sahen, J^2, aus dem die Völkertafel stammt, die Thurmbaugeschichte ausschliefst, da es nach den Voraussetzungen von c. 10 unmöglich ist, sie an irgend einer Stelle darin unterzubringen, so kann auch jener Satz in c. 10, 25 in keinem Falle von dem Verfasser der Völkertafel stammen. Als Zusatz verräth er sich zudem auch dadurch, dafs er innerhalb der ganzen Völkertafel die einzige Namenerklärung bietet, wie denn hier weit weniger als bei gewöhnlichen Stammtafeln dergleichen zu erwarten ist. Seine Kürze und Unzulänglichkeit endlich beweist zu gleicher Zeit, dafs er ein Nachtrag ist und dafs er auf 11, 1—9 bezogen werden mufs. Nur wenn in diesen Versen sofort die Erklärung folgte, war so abgerissene, räthselhafte Fassung möglich. Das alles weist klar auf den jahvistischen Redactor hin. Er wollte die Thurmbaugeschichte mit der Völkertafel verbinden und fand als willkommene Handhabe dafür den Namen פלג, dessen schlichte Erklärung zu seinem Zwecke völlig

genügte. Und dies Verfahren ist zugleich genau dasselbe, was dieser Redactor auch an den übrigen Stellen angewandt hat. Ganz ebenso wurde ihm in 4, 25 Scheth durch einige Striche zum Ersatzmann für Abel, um den Brudermord fester einzufügen, und Noah in 5, 29 zum Tröster der Menschheit, damit 9, 20—27 richtig vorbereitet und angeschlossen würde. Das Verfahren ist so bezeichnend für diesen Arbeiter an der Genesis, dafs ich nicht anstehe, die dargelegte Anschauung von Herkunft und Einfügung der Thurmbaugeschichte für bewiesen zu erklären.

Aber woher hat jene älteste uns erreichbare hebräische Quelle das Stück entnommen, das mag die letzte Frage sein, die wir aufwerfen. Dieselbe darf um so weniger ganz umgangen werden, als man gerade neuerdings, seit den Ausgrabungen im Zweistromlande, fast allseitig sich damit beschäftigt hat. Der gewaltsame Versuch, einen keilinschriftlichen Bericht über die Sprachverwirrung beizubringen (vgl. Smith, The Chaldean account of Genesis, deutsche Uebers. S. 120 ff.), ist nach allgemeinem Urtheil gescheitert und kann gar nicht mehr in Frage kommen. Sind wir trotzdem genöthigt, eine babylonische Urgestalt der Erzählung anzunehmen? Unzweifelhaft enthält dieselbe viel echt Babylonisches. Dazu gehört das Wissen um die gewaltigen Bauwerke Babel's, ferner die genaue Kenntnifs von den verwendeten Stoffen und dem eingeschlagenen Verfahren, und endlich der Name des Landes, Sinear, der ja neuerdings, soweit ich zu sehen vermag, einleuchtend, mit dem keilschriftlichen Sumer gleichgesetzt ist[1]). Aber alles dies sind ganz allgemeine Kenntnisse, die weder hier allein sich vorfinden, noch an sich den Kern gerade dieser Erzählung ausmachen. Der besteht vielmehr in der Verwirrung der Sprachen, und diese selbst dient zur Lösung des Räthsels, wie alle die Völker mit so

[1]) Vgl. Schrader, Keilinschr. u. A. T., 2. Aufl., S. 118 f.

grundverschiedenen Sprachen von dem einen ersten Paare abstammen? Gott hat sie auseinander gesprengt, indem er ihre Sprache verwirrte: diese Antwort kann eben so gut auf dem Boden des hebräischen Volkes gewachsen als vom Zweistromland entlehnt sein. Was sie örtlich an das letztere bindet, ist in jedem Falle dort nicht zu Hause, das ist die Deutung des Namens בבל von בלל. Sie ist ebenso erklärlich im Hebräischen, dem bâb = Thür, Pforte fehlt, als undenkbar am Euphrat und Tigris, wo der Sinn „Pforte Gottes" sich jedem unmittelbar darbot[1]). Ziehen wir diese Deutung ab, so fällt mit ihr aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Sprachverwirrung selbst, das, was der Geschichte ihren Werth und ihre Stelle in der hebräischen Urgeschichte verschafft. Als möglicherweise vom Euphrat und Tigris entlehnt bliebe dann nur noch, dafs Gott einen Bau von titanischer Kühnheit in der Stadt Babel durch eigenes Eingreifen gehemmt und verurtheilt hat, unvollendet zu bleiben. Wurde das in Babel erzählt, sodafs es die Israeliten von dort empfangen hätten, so mufste es sich natürlich an ein bestimmtes Bauwerk heften, das jedermann vor Augen hatte, und häufig wiederkehrende ähnliche Sagen lassen dies als durchaus möglich erscheinen. Aber unerläfslich dafür ist jedenfalls der Volksglaube, dafs dieses Bauwerk nicht vollendet werden könne noch dürfe. Was soll man nun dazu sagen, wenn neuerdings fast alle, die unsere Erzählung behandeln, in Anknüpfung an allerlei alte Ueberlieferung, den Thurm zu Babel in dem Ruinenhügel Birs-Nimrud zu Borsippa finden wollen, den laut dem aufgefundenen Baubericht der König Nebucadnezar einschliefslich seiner Spitze vollendet hat? An keinem Bauwerk konnte doch in stärkerem Mafse der weitverbreitete Glaube haften, dafs sein Aufbau von Gott verboten und verflucht sei (vgl. Hi. 15, 28. Jos. 6, 26. Kön. I, 16, 34) als an diesem — würde

[1]) a. a. O. S. 127 f.

der König es wohl gewagt haben, Hand daran zu legen? Wenn er es aber gethan, warum hat er sich dann nicht ausdrücklich unter Verweisung auf den Volksglauben dessen gerühmt, statt einfach zu berichten, daſs ein früherer König den Thurm unvollendet gelassen?[1]. Und ferner, hat er ihn vollendet, so war es ja erst recht nicht der Thurm unserer Geschichte, denn der wäre ja erst vollendet gewesen, wenn seine Spitze an den Himmel reichte. Endlich sind alle Bauwerke, die man für den Thurm vorgeschlagen hat, Tempel: wie reimt sich das mit unserer Geschichte? Meines Einsehens hätte man in dem Baubericht des Nebucadnezar sofort nach seiner Auffindung den sicheren Beweis sehen müssen, daſs der Thurm zu Borsippa mit Unrecht von der Ueberlieferung als unser babylonischer bezeichnet werde, wenn die Erzählung nämlich babylonischen Ursprungs sein soll. Die meisten der dargelegten Gründe gelten gegen die übrigen Bauwerke eben so gut wie gegen dieses. Ueberhaupt aber ist es sehr unwahrscheinlich, daſs ein so religiöses, ja abergläubisches Volk wie die Babylonier über die Gründung ihrer Stadt eine so bedenkliche Geschichte sollte erzählt haben. So scheint mir nur die Möglichkeit übrig zu bleiben, daſs es in Babel einen einzelnen Trümmerhaufen gab, von dem man dort Aehnliches zu berichten wuſste. Nachzuweisen wäre derselbe nur dann, wenn wir einen babylonischen Bericht darüber fänden. Jedenfalls aber müſste dieser von den Israeliten stark umgestaltet und erweitert sein. — Daneben halte ich es für wahrscheinlicher, daſs die Hebräer selbst erst an die Anschauung oder Nachricht von einem solchen Bau die Geschichte angeknüpft, oder auch, daſs sie dieselbe bloſs aus allgemeinen Nachrichten, dem Bedürfniſs einer Erklärung für die Vielheit der Sprachen und dem Namen Babel neu gebildet haben. Dem Feuereifer für die Nachweisung alles Denk-

[1] a. a. O. S. 124 f.

baren auf den assyrischen Denkmälern sollte man wenigstens in Deutschland nicht zu sehr nachgeben. —

Mit c. 11, 1—9 haben wir das letzte Stück einer sündfluthlosen Urgeschichte aus dem Zusammenhang herausgeschält; denn, welches immer die ursprüngliche Stelle der folgenden Abschnitte von c. 11 sein mag, es sind darin jedenfalls die verschiedenen Ströme in ein einziges Bett zurückgeleitet, eine einzige Stammtafel führt ohne Abweichungen von Sem bis zum Anfang der Patriarchengeschichte, zu Abraham hin. Wir dürfen daher nun stillestehen, um versuchsweise die Quelle J^1 wiederherzustellen. Gelingt es, zwischen sämmtlichen ermittelten Stücken derselben Zusammenhang und geregelten Fortschritt nachzuweisen, so ist damit freilich noch nicht gesagt, dafs wir die Quelle vollständig besitzen, aber immerhin wird darin ein starker Beweis für die Richtigkeit unserer Ergebnisse erkannt werden müssen.

Wir fragen zuerst, ob die Thurmbaugeschichte in den sonstigen Stücken aus J^1 ihren Anschlufs nach rückwärts findet. Wie in dem bisherigen Umfang dieser Untersuchung darf ich mich auch hier fortwährend an die vorzügliche Arbeit Wellhausen's anschliefsen; doch hoffe ich, dafs es mir in einzelnen Punkten gelingen wird, wesentlich neue Beobachtungen wahrscheinlich zu machen, in andern das, was er nur als Vermuthung oder Möglichkeit berührt, zu Wesen und Bestand zu erheben oder zu widerlegen. — Der nahe Anschlufs des Stückes an die Kainitentafel ist schon oben betont. Der Schlufs derselben, c. 4, 20—22, bietet eben die Mannigfaltigkeit in der Einheit, die in c. 11, 1—9 vorausgesetzt wird, drei Stände eines und desselben Volkes : die ganze Welt bildet Ein Volk und alle haben Eine Sprache. Indem sie gemeinschaftlich die Erde und was sie bietet durchforschen, gelangen sie in die Tiefebene und sind auch da bestrebt, ihre brüderliche Eintracht zu

bewahren. Aber dieser Anschlufs braucht darum doch kein unmittelbarer zu sein. C. 11, 1—9 hat eine ganz selbständige Einleitung, das Stück kann aus sich heraus lückenlos verstanden werden. Ist diese Einleitung mit ihrem neuen Subject „alle Welt" ursprünglich und unverändert geblieben, so ergiebt sich aus ihr sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dafs das Stück nicht unmittelbar an 4, 24 anknüpfte, denn dann hätten geringere Mittel genügt. Was könnte zwischen beiden Stücken gestanden haben? „Es wäre möglich", so sagt Wellhausen[1]), „dafs das gegenwärtig nur als stark überarbeitetes Fragment erhaltene Stück 6, 1—4 einst vor 11, 1—9 und im Zusammenhang damit gestanden hätte; ebenso ist es auch denkbar, dafs Theile von c. 10 ursprünglich hinter 11, 1—9 gefolgt wären, aber nachweisen läfst sich beides nicht." Nun haben wir gefunden, dafs das erste Stück, c. 6, 1—4, allerdings durch Einschub und Umstellung stark überarbeitet, aber keineswegs ein Fragment ist. In dem mit Wahrscheinlichkeit wieder hergestellten ursprünglichen Wortlaut[2]) bietet es einen klaren, schönen Zusammenhang, mit dem man ruhig arbeiten darf und für den manches beweisbar ist. Wir sahen, dafs das Stück aus J^1 stammt, erkannten die Art, wie der jahvistische Redactor es in J^2 eingefügt hat : findet sich nun in J^1 eine mögliche Stelle dafür, so darf es allerdings als bewiesen gelten, dafs es gerade da ursprünglich gestanden hat. „Als die Menschen anfingen sich zu mehren auf dem Erdboden", das findet, wie ganz zu Anfang dieses Buches bemerkt[3]), frühestens nach c. 4, 24 seine Stelle. Es kann aber so wenig wie nach der Sündfluth in dem jetzigen Zusammenhang, so wenig auch nach dem Thurmbau in J^1 stehen.

---

[1]) a. a. O. S. 403.

[2]) Vgl. oben, S. 38.

[3]) S. oben, S. 2.

Denn das erste Sichmehren der Menschheit ist dort vorüber und durch die Spaltung in Völker überholt, und die örtliche Einheit derselben ist aufgehoben, die doch auch in 6, 1 ff. stillschweigend vorausgesetzt wird. So findet also die Erzählung von den Ehen der Söhne Gottes zwischen der Kainitentafel und dem Thurmbau die einzig mögliche, nothwendige Stelle.

Wenn Wellhausen es für denkbar erklärt, dafs Theile von c. 10 ursprünglich hinter 11, 1—9 gefolgt wären, so liegt darin die allgemeine Aussage, dafs nach der Sprachverwirrung und Spaltung, wie oben angedeutet wurde, diese Splitter der Menschheit sämmtlich oder zum Theil mit Namen konnten aufgeführt werden, auch wohl eine fernere Spaltung durch Abstammung sich daran anschliefsen mochte. Davon wird weiter unten zu reden sein. Ob Wellhausen dabei bestimmte Theile von c. 10 im Auge gehabt hat, läfst sich aus seinen Worten nicht entnehmen. — Dagegen wage ich, einen Theil von c. 10 noch vor 11, 1—9 in den Zusammenhang von J[1] einzureihen. Wir sahen oben, dafs 10, 9 sich von dem Zusammenhang v. 8—12 fremdartig abhebt und einen gewissen Gegensatz dazu bildet. In v. 8 ist Nimrod ein Gewaltiger (גבור), der erste Gewaltige auf Erden, d. i. der erste Gewaltherrscher; v. 10 greift die Aussage auf und führt sie in unmittelbarem Anschlufs fort. V. 9 drängt sich zwischen beide ein, beginnt ganz neu mit demselben הוא wie v. 8 und meldet nur, dafs Nimrod ein „Held der Jagd vor Jahve“ gewesen sei. Ich betonte ferner schon oben[1]), dafs sich v. 9 mit seinem Inhalt auf die Stufe der Kainitentafel = J[1] stelle, die übrigen Verse auf die der jahv. Sethitentafel = J[2]. Es fragt sich daher, ob der Vers wirklich aus J[1] stammt, ob sich ihm darin eine Stelle

---

[1]) Vgl. S. 218 das Nähere.

anweisen läfst. Man merke auf das גִּבֹּר. C. 6, 4 schliefst mit dem Satze: אלה הגברים אשר מעולם אנשי השם. Es gab also in der Urzeit eine Reihe von „Gewaltigen, Riesen, Helden." Wenn uns nun im Zusammenhang der Urgeschichte ein solcher entgegentritt, mit Namen genannt, in einem versprengten, vereinzelten Verse, der nach seiner Eigenart und dem Verhältnifs zu seiner Umgebung derselben, schwerlich umfangreichen Quellenschrift, wie c. 6, 1. 2. 4 angehört, so liegt es gewifs nahe genug, in ihm einen der dort gemeinten „Gewaltigen" zu finden und den versprengten Vers wenigstens versuchsweise dort anzuschliefsen[1]). Und das macht durchaus keine Schwierigkeit. Der Vers ist, aus seinem Zusammenhang herausgelöst, unvollständig, er verlangt vorherige Einführung der Person und des Namens, um dann mit הוא darauf zurückzuschlagen. Dieselbe ist jetzt gegeben in dem וכוש ילד את־נמרד (10, 8); diesen Worten mufste in jedem Falle die frühere Einleitung weichen[2]), sodafs die Unvollständigkeit des Verses nicht auffallen kann. Zum Anschlufs an c. 6, 4 würden eben so viele Worte vollkommen genügen. Wie sie gelautet haben, läfst sich nicht bestimmen; nur zum Beweise der Möglichkeit schlage ich vor: וּמֵאֵלֶּה יָצָא נִמְרֹד, oder besser noch: וְאַחַד מֵאֵלֶּה נ׳, doch lassen sich die verschiedensten Formen denken, die alle im wesentlichen dasselbe aussagen würden. Daran könnte sich 10, 9 ohne Veränderung eines einzigen Wortes anschliefsen, und das ist wahrscheinlich, weil der jahvistische Redactor, wenn er einmal ändernd eingriff, wohl auch das הוא היה nach 10, 8

---

[1]) Das wäre allerdings viel sicherer, wenn wir in 10, 9 statt גִּבֹּר den sing. von נְפִלִים fänden; aber der kommt nirgend vor, und wenn das Wort gleich in 6, 4 durch jenes erklärt wird, so mufs auch damit fortgefahren werden.

[2]) War Nimrod der Sohn des Kusch, des Sohnes Cham's, d. S. Noah's, so konnte er natürlich nicht aus den Engelehen entsprungen sein.

in ein blofses ויהי verwandelt haben würde. — Es fragt sich nun weiter, ob der versuchte und äufserlich zweifellos geglückte Anschlufs von 10, 9 an 6, 4 sich auch mit dem Inhalt der beiden Stücke in Einklang bringen läfst, ob ihr Sinn dadurch etwa gewinnt oder verliert. Mir scheint das erstere in jeder Beziehung der Fall zu sein. Zunächst gewinnt der letzte Absatz von 6, 4, das המה וגו' dadurch eine weit gröfsere Bedeutung. Das zuerst gebrauchte Wort נפלים ist ja freilich selten und verträgt eine Erklärung an sich recht gut. Aber die gegebene ist doch so ausführlich, die Hinweisung auf die berühmten Helden aus der Urzeit so nachdrücklich und individuell gehalten, dafs ein greifbares Beispiel entschieden den besten Abschlufs derselben bietet. Auch wird diese Gestalt der Erklärung, durch das Wort גברים, geradezu nothwendig, wenn 10, 9 folgte. Denn das unveränderlich Feststehende in diesem Verse ist die volksthümliche Redeweise: „wie Nimrod ein Gewaltiger der Jagd vor Jahve.“ So ist die Umbiegung der נפלים in die גברים unumgänglich geworden, und das folgende אנשי השם findet nicht minder seine vollwichtige Erklärung darin, dafs der Volksmund von diesem „Gewaltigen“ zu reden wufste und ihn als Vorbild anführte. Aber auch 10, 9 gewinnt durch den Anschlufs an 6, 4. Das schlichte גבר ציד, „ein gewaltiger Jäger“, bekommt nun eine besondere Bedeutung, es wird zum „Jagdheros“, „Jagdriese“ durch die Beziehung auf eine ganze Gattung von גברים besonderer Herkunft und von übermenschlichem Wesen. Dafs dergleichen in dem Nimrod steckte, hat man wohl stets gefühlt oder geahnt, aber was der Sohn des Kusch damit zu thun hat, ist unmöglich einzusehen[1]), und dafs eine alltägliche Redensart auf einen Gewaltherrscher

---

[1]) Auch das גבר hat dort den Sinn Gewaltherrscher, ist also nur auf die Herrschaft über Andere, nicht auf persönliche Beschaffenheit bezogen.

am Euphrat und Tigris hinweisen sollte, klingt nicht minder unwahrscheinlich. Erst der Vergleich mit dem übermenschlichen Wesen, dem Riesen der Urzeit, giebt dem Sprichwort seinen vollen Sinn. Zugleich scheint mir damit ein neues Licht auf das לפני יהוה zu fallen. Dafs damit nicht gesagt sein soll, Nimrod sei ein gottesfürchtiger Jäger, leuchtet ein. Die verbreitetste Auslegung, dafs er ein gewaltiger Jäger selbst nach Gottes Urtheil genannt werde, genügt schwerlich. Dafür läfst sich keine entscheidende Beweisstelle beibringen; לי״י, entsprechend dem לאלהים Jon. 3, 3, wäre bedeutend besser, das einfachste und natürlichste aber בעיני י״י. Fafst man aber לפני ganz schlicht in dem gewöhnlichen Sinne, so heifst es „unter den Augen Jahve's“, sodafs er zusah oder zusehen mufste. Und stammt der, von dem das gesagt ist, aus einem gewaltigen Geschlechte, das durch eigenmächtiges Handeln übermenschlicher Wesen ins Leben getreten ist, so ergiebt sich der Sinn „unbekümmert um Jahve“, trotzig auf eigene Kraft pochend ganz von selbst, ohne dafs es einer neuen Bedeutung = contra (so die Vulgata) bedarf[1]). Diese neuerdings von Keil vertretene Auffassung scheint mir die richtige, sie gewinnt aber unvergleichlich an Bedeutung in dem neuen Zusammenhang mit 6, 4, oder vielmehr, wie ich glaube, dem ursprünglichen, dem wir 10, 9 nur wiedergeben. Ein gewaltiges Jagen und Schlachten der Thiere, die Jahve geschaffen hat, ein trotziges Bestehen der gröfsten Gefahren, ohne Gottes zu bedürfen, das ist dann das Merkmal jenes Schutzpatrons gleichsam der Jäger. —

Diese Deutung der Nimrod-Geschichte haben wir auf rein literar-kritischem Wege gewonnen. Wir sahen uns

---

[1]) In ungünstigem Sinne, ganz ähnlich, steht לפני האלהים in der Grundschrift c. 6, 11, wo man auch irrthümlich ein „nach dem Urtheil Gottes“ zu finden pflegt.

genöthigt, 10, 9 aus dem jetzigen Zusammenhang zu lösen; wir fanden, dafs der Satz nach Inhalt und Form an J[1] erinnerte; wir suchten für das am Anfang sicher verkürzte und unvollständige Stück nach einem Anschlufs in J[1]; der nächste Vers dieser Quelle vor ihm war 6, 4; das gemeinsame גִּבּר und der Schlufs jenes Verses empfahlen den Anschlufs, und so war die Verbindung leicht hergestellt. Nun aber mag es uns auch vergönnt sein, weitere Umstände heranzuziehen, die diesem Ergebnifs zur Bestätigung dienen, es weiter vervollständigen, oder aus jener früheren Stelle des Stückes ihre Erklärung finden können. Der Name נִמְרֹד läfst im Hebräischen nur eine Ableitung zu, die von der Wurzel מרד „sich auflehnen, sich empören.“ Die Frage, ob der Name nichthebräischen Ursprungs sei, können wir völlig auf sich beruhen lassen: dafs jeder Hebräer bei ihm an jenen Sinn erinnert werden mufste, ist klar und sicher bei einer Quelle, die in ihren verschiedenen Schichten so zu Namenableitung neigt, wie das bei J der Fall ist[1]). Und wie Namen von durchsichtiger Wortbedeutung bei J[1] verwandt werden auch ohne ausdrückliche Deutung bei der Namengebung, das haben uns die Namen Noah,

---

[1]) Die Form des Namens kann übrigens gegen hebräische Herkunft nicht eingebracht werden. Sie stellt sich ja klar zum inf. absol. Niph. und findet in dem Eigennamen נִפְתּוֹחַ Jos. 15, 9. 18, 15 ihr ausreichendes Seitenstück. Ob nicht dennoch eher an das nom. agentis zu denken wäre, an ein נִמְרָד, wage ich nicht zu entscheiden. Eine Niphalbildung neben dem gebräuchlichen Qal kann kaum auffallen, da der Begriff reflexive Fassung eben so gut zuläfst, wie נקם neben נִקַּם, wie נאנק neben אנק u. dgl. sich findet. Im Arabischen wenigstens entspricht dem hebräischen מרד neben der ersten auch die fünfte Conjugation von مَرَدَ. Die Erklärung als مارد fehlt auch bei den Arabern nicht, vgl. Baur, Der Prophet Amos S. 351 Anm. In der jüdischen Auslegung kehrt sie sehr häufig wieder, vgl. schon Targ. Jonath. Doch käme das alles mehr für Neubildung ad hoc in Betracht, die hier zuversichtlich nicht vorliegt.

Sem, Japheth, Kanaan deutlicher als es bisher erkannt war, gezeigt. Nichts liegt näher, als dafs auch der Name Nimrod im Zusammenhang von J[1] demgemäfs Verwendung fand. Bei unserer Einordnung ist die Erklärung für diese seine Widersetzlichkeit und Empörernatur in seiner Herkunft und die Aussage selbst in dem לפני יהוה nach der von uns angenommenen Deutung gegeben. Der Ausdruck aber für diesen Inhalt wurde bestimmt durch das Sprichwort, das zugleich seine Erklärung finden sollte. Weiter aber darf nicht ganz aufser Acht gelassen werden, was schon vielfach hervorgehoben ist[1]), dafs die Bezeichnung als גבור sich in dem arabisch-syrischen جبّار, ܓܢܒܪܐ für das Sternbild Orion, den Riesen, wiederfindet, womit der Name כְּסִיל (Am. 5, 8. Hiob 9, 9. 38, 31, vgl. Jes. 13, 10) unschwer zu vereinigen ist. Beide sind blofse Appellativa, schliefsen daher einen Eigennamen, mit dem der Riese oder der Thor bezeichnet worden wäre, keineswegs aus. Bei den Griechen ferner ist Orion ein Riese (Odyssee 11, 306 ff. Ilias 18, 486. Hesiod. opp. et dies v. 576) und ein gewaltiger Jäger (Od. 5, 121 f.), der im Hades noch die Thiere jagt, wie er einst auf den wilden Bergen gethan (Od. 11, 571—74), und am Himmel die Plejaden, die vor ihm fliehen, bis sie ins Meer eintauchen (Hes. a. a. O. v. 580 f.), während die Bärin ihn furchtsam beobachtet (Od. 5, 274). Dafs die Griechen diese Vorstellungen aus Asien entlehnt haben, läfst sich wohl nicht beweisen, darf aber doch als wahrscheinlich bezeichnet werden. Hätten sie dieselben aber auch als gemeinsamen arischen Besitz nach Europa mitgebracht, so wäre der Vergleich damit noch nicht abgeschnitten. Weifs man doch, wie weit gerade astronomische Mythen über die Schranken der Völker hinweg sich auszubreiten

---

[1]) Vgl. hierzu vor allem Winer (Realwörterb. Art. Nimrod), auch Hitzig in Schenkel's Bibellex. unter d. Namen, Böhmer, S. 310 f.

im Stande sind, ich brauche nur an den Drachen zu erinnern, der der Sonne nachstellt (vgl. Hiob 3, 8). — Endlich fehlt es auch nicht an der ausdrücklichen Nachricht, dafs Orion der an den Himmel versetzte Nimrod sei und irgendwo und -wann diesen Namen geführt habe. Freilich tritt dieselbe so spät und unklar auf, dafs aus ihr allein nichts zu schliefsen wäre, doch dürfte sie neben den übrigen Andeutungen nicht ganz zu vernachlässigen sein [1]).

---

[1]) Für diese Nachricht ist bisher auf das Chronicon Paschale (ed. Dindorf, t. I, Bonn 1832, p. 64) und auf Georgios Cedrenus (historiarum compendium, ed. Bekker, t. I, Bonn 1832, p. 27) verwiesen worden. Nach H. Usener's freundlichem Rathe suchte und fand ich dieselbe ferner noch in dem Chronicon des Georgios Monachos (Hamartolos) ed. de Muralt, 1859, S. 7 f. und bei Pseudo-Malalas, d. h. in dem Abschnitt, den neuere Herausgeber vermuthungsweise der Chronographia des Malalas statt des verlorenen Anfangs vorausgeschickt haben (ed. L. Dindorf, Bonn 1831, p. 16 f.), hier bis auf wenige Lesarten und die Einleitungsformel gleichlautend mit Georgios Hamartolos. Von diesen Quellen ist nun das Chronicon Paschale die älteste, 629/30 n. Chr. abgeschlossen, also freilich in sehr später Zeit. Dagegen ist der Text des ganzen Zusammenhangs vielfach bei Georgios Hamartolos (nach 842?) reiner und ursprünglicher, so dafs damit schon wahrscheinlich wird, was auch übrigens angenommen werden mufs, dafs die Nachricht über das Chron. Pasch. hinaufreicht. Sind doch alle diese Werke aus überall zusammengelesenen einzelnen Fetzen zusammengeflickt, zum grofsen Theil freilich unter recht übler Behandlung des ursprünglichen Wortlauts und Sinnes. Ich führe die Stelle nach der ausführlichsten und besten Fassung bei Georg. Ham. an, indem ich dasjenige in [] einschliefse, was nicht dem Sinne nach in der kürzeren Gestalt des Chron. Pasch. enthalten ist. *Μετα δε ταυτα γεγονε τις γιγας, τουνομα Νεβρωδ, υιος Χους του Αιθιοπος, εκ φυλης Χαμ* (Chr. P. *Σημ*)· *ος κτισας την Βαβυλωνα πολιν και πρωτος καταδειξας κυνηγιαν, Περσων επρωτευσε, [διδαξας αυτους αστρονομιαν και αστρολογιαν, τῃ ουρανιῳ κινησει τα περι τους τικτομενους παντα δηθεν σημαινοντα. Αφ' ων Ελληνες την γενεθλιαλογιαν μαθοντες ηρξαντο τους γενομενους υπο την των αστρων κινησιν αναφερειν. Ουκουν αστρονομια και αστρολογια τε και μαντεια απο Μαγουσαιων ητοι Περσων ηρξατο. Οι γαρ Περσαι Μαγωγ υπο των εγχωριων προσαγορευονται,] οι γε τον Νεβρωδ λεγουσιν αποθεωθεντα και γενομενον εν τοις αστροις του ουρανου, ον* (Chr. P. *οντινα*) *καλου-*

Alle diese Bezüge, aufser den oben angegebenen Stellen besonders von Movers und Gust. Baur[1]) geltend gemacht, sind schon von Gesenius[2]) einfach damit zurückgewiesen worden, dafs die Fabeln über des Nimrod Gottlosigkeit und Widerspenstigkeit späteren Ursprungs seien und nicht über des Josephus Zeit hinaufzugehen

---

σιν Ωριωνα. Den letzten, für uns wichtigsten Satz, kann ich nur so verstehen, dafs *ον* sich dem Sinne nach auf ein aus dem *αστροις* zu entnehmendes *τουτο*, der Form nach voraus auf *Ωριωνα* bezieht, wie häufig (vgl. Buttmann, griech. Grammatik § 143. 4). Es hätte doch keinen rechten Sinn, wenn die Perser den Nimrod Orion nennten. Ferner wird das *καλουσιν* danach mit „man nennt" zu übersetzen sein; es wird das von den Persern Nimrod genannte Sternbild auf den den Griechen geläufigen Namen gebracht. Es ist also zu übersetzen: „und unter den Sternbildern des Himmels dasjenige geworden, welches man Orion nennt." Die Fassung bei Cedrenus: *τον Νεβρωδ εν τοις αστροις τ. ον. εταξαν, και καλουσιν Ωρ.* enthält daher wohl ein Mifsverständnifs. Dagegen ist nicht unwichtig, dafs derselbe Cedr. statt der Perser die Assyrer nennt. In der That bezeichnet *Περσαι* in dieser späten Zeit keineswegs die arische Nation der Perser, sondern die Bewohner des neupersischen Reiches, dessen Hauptstadt ja seit Sapor II. im 4. Jahrh. Ktesiphon am Tigris war. Mit den „Persern" dieser westlichen Grenzländer hatte die griechisch redende Welt am meisten Verkehr, und so wird auch, was Wahres an der Nachricht ist, von den Ufern des Euphrat und Tigris stammen. Das wird ferner bewiesen durch das *Περσων επρωτευσε.* In dieser Reihenfolge giebt dieser Satz zweifellos die Verse 10—12 des biblischen Textes wieder, und in denen ist nur von Babylonien und Assyrien die Rede. — Setzen wir voraus, dafs in der Nachricht irgend ein Kern steckt, und das darf man doch wohl annehmen, so wäre es wohl mindestens der, dafs man in jenen Gegenden von dem Riesen, den man in dem Sternbilde Orion erblickte, Gleiches oder Aehnliches zu erzählen wufste wie die Genesis von Nimrod, dafs man dementsprechend in Nimrod jenen Riesen erkannte. Damit wäre wenigstens bewiesen, dafs die griechischen Vorstellungen auch Asien angehörten, wahrscheinlich, dafs sie von dort entlehnt wären. — Doch kann auch der Name Nimrod für das Sternbild Orion von den Gewährsmännern des ersten Erzählers bezeugt sein; wenigstens sagen die besseren Texte das aus.

[1]) A. a. O. S. 472 f. Der Prophet Amos. Besonders S. 251 f. Anm.

[2]) Thesaurus, p. 701 b.

schienen. Dillmann noch geht aus demselben Grunde mit einer einfachen Verweisung darüber hinweg, Delitzsch erwähnt sie gar nicht. In dem Mifstrauen gegen späte Sagenwucherungen und Uebertragungen, gegen Schlüsse aus mythologischen Vorstellungen nehme ich es mit dem gröfsten Zweifler auf. So habe ich auch früher alles dies völlig bei Seite gelassen; aber wenn, wie oben bewiesen, aus ganz anderen Gründen die ursprüngliche Zugehörigkeit der Nimrod-Sage zu der Entstehung der Riesen wahrscheinlich geworden ist, fällt der von Gesenius erhobene Einwand hinweg, und alle jene dunklen Spuren treten in ein ganz anderes Licht. Der Jagdriese Nimrod, halbhimmlischer Herkunft, kann recht wohl mit dem Riesen der Araber, dem Thoren (Starken?) der Hebräer eine Person sein [1]). Die בני האלהים eröffnen den Weg dazu, wie aus dem Doppelsinn des צבא השמים als Engel und Gestirne klar wird. Und von dieser Auffassung aus gewinnt das dem Volksmund entnommene Sprichwort in 10, 9 einen neuen Sinn, weit durchsichtiger als bisher. Das

---

[1]) In unmittelbarer Ausspinnung des Bibeltextes erhält Nimrod Beziehungen zum Himmelsgewölbe in dem christlichen Adambuche (vgl. Dillmann's Uebersetzung in Jahrbb. d. bibl. Wiss. V, S. 117): „Und nach 140 Jahren des Lebens Rageu's regierte einer als König und das war der erste König auf Erden, und er hiefs Namrud der Riese. Und dieser Namrud sah eine leuchtende Wolke unter dem Himmel vom Satan, und er neigte sein Herz nach ihr und gelüstete nach ihrer Schönheit und rief einen, namens Santâl, einen Bildner, und sagte: „Bilde mir eine goldene Krone in Gestalt dieser Wolke.“ Und jener machte ihm eine Krone; und Namrud nahm sie und setzte sie auf sein Haupt, und defswegen sagen die Leute, dafs eine Wolke vom Himmel auf ihn herabkam. Und er ward immer mehr verderbt, bis dafs er in seiner Seele dachte, dafs er selbst Gott sei.“ Dillm. bemerkt, dafs diese Geschichte, kürzer oder länger, auch in anderen Chroniken stehe. Sie kann leicht aus vielfacher Abschwächung jener himmlischen Bedeutung des Nimrod auf Grund von Gen. 10, 8. 10—12 entstanden sein.

eigenthümliche לִפְנֵי יְהוָה, das wir oben besprochen, heifst, auf das Sternbild Orion bezogen: der am Himmel vor Jahve's Angesicht jagt und jagen mufs, nicht auf Erden wie die Menschen. Hatten Alle dieses Urbild eines Jägers über sich stets vor Augen, so begreift sich, wie das Sprichwort entstand: „ein gewaltiger Jäger, wie Nimrod, der Jagdriese vor Jahve's Angesicht." Dieser Sinn wird allerdings durch den vorliegenden Text, auch wenn der Anschlufs an 6, 4 nach unserem Vorschlag hergestellt ist, nicht mehr ausgedrückt. Wir müfsten danach eine Erzählung erwarten, etwa des Inhalts, dafs Nimrod ein gewaltiger Jäger wurde, sich gegen Jahve's Gebot oder Macht empörte, dafs ihn darauf Jahve bändigte und verurtheilte, in Ewigkeit am Himmel vor seinem Angesichte zu jagen. Dann würde sich das Sprichwort mit seinem עַל־כֵּן יֵאָמַר sehr schön anschliefsen. Die Richtigkeit obiger Vermuthungen vorausgesetzt, würde ich doch nicht annehmen, dafs der Text von J[1] dem Entsprechendes geboten hätte. Diesen eigentlich mythologischen Zug, ob auch im Volke lebend, hat J[1] schwerlich in seine Schrift aufgenommen: er wird vielmehr das לִפְנֵי יְהוָה auf die irdische Jagd des Nimrod in der oben vertretenen Weise umgedeutet und das Sprichwort unmittelbar darauf bezogen haben, hier wie anderwärts vorsichtig das religiöse Palladium wahrend. Aus diesem Grunde neige ich, auch unter Beibehaltung der Beziehung auf ein Sternbild, dazu, den Text von 10, 9 mit dem (vermuthungsweise wiederhergestellten) Anschlufs an 6, 4 für den unverkürzten Bericht von J[1] über Nimrod zu halten. —

Es mufs nun weiter gefragt werden, wie aus der vertretenen Urgestalt des Textes unserer Stelle der jetzige Bestand in Einklang mit den bisher erlangten Ergebnissen unserer Untersuchungen entstanden sein kann. Dafür ergiebt sich folgender Hergang. J[2] fand 6, 1. 2. 4. . . . 10, 9

vor. Er hat weder 6, 1. 2. 4 aufgenommen, noch 10, 9, denn sonst würde der letztere Vers jetzt nicht so störend die Erzählung von J^2 unterbrechen. Dagegen wufste auch J^2 von Nimrod zu erzählen, in ähnlicher Form wie J^1. Als nun der jahvistische Redactor auch hier an die Arbeit ging, die einzelnen Glieder von J^1 in J^2 unterzubringen, war er durch die Verwendung und Abstammung Nimrod's in J^2 unbedingt gebunden. Obgleich er also die Geschichte von den Engelehen aufnahm, konnte er doch den letzten Absatz, der mit dem Namen Nimrod stand und fiel, nicht dabei belassen; vielmehr mufste er theilen und den Nimrod-Vers, unter Auslassung der dort schon vorhandenen und abweichenden Einführung als Bereicherung des Berichtes in c. 10, 8. 10—12 einschieben. Dafs er dabei dem Allgemeineren, dem Heldenthum Nimrod's ohne weiteren Zusatz, den Vorrang liefs, war selbstverständlich; zugleich aber durfte er den Vers nicht weiter hinab rücken, weil er da aus dem rein persönlichen in das sachliche Gebiet gerathen wäre. So also entstand J^3, im wesentlichen hier genau so wie an den übrigen Stellen.

Aber woher nahm J^2 seine Erzählung von Nimrod? Wie wurde der Jagdriese zum Gewaltherrscher über Babel und Assur? Um das zu verstehen, mufs man sich vergegenwärtigen, dafs uns nun kein Stück mehr vorliegt, das in J^1 noch vor 11, 1—9 hätte stehen können. Wir haben auch keinen Grund zu der Annahme, dafs früher noch ein anderes 10, 9 von 11, 1 geschieden hätte. Es folgte also auf die Geschichte von dem riesenhaften, trotzigen Jäger Nimrod sogleich die vom Thurmbau zu Babel, in der die ganze Menschheit, unbekümmert um Gott, auf eigene Faust sich ihr Leben zu zimmern sucht. Nun mochte J^2 weder die Geschichte von der Entstehung der Nephilim mit dem Nimrod-Schlufs aufnehmen, noch die von dem Thurmbau. Sie beide verstiefsen in der vorliegenden Form gegen die Sündfluthgeschichte, vor allem aber ragten sie beide in ein

Gebiet hinein, das J² noch mehr scheute als J¹ ihm bereits nach Möglichkeit ausgewichen war : in das des mythologisirenden Wunders. Alle derartigen Züge waren für ihn unverwendbar. Nichts destoweniger aber waren eben diese Erzählungen der Stoff, mit dem er zu arbeiten hatte, anderer lag ihm für das vorsündfluthliche Weltalter nicht vor. Wie er daher die Kainitentafel auf die Sündfluth hin umbog, wie er sogar die Geschichte von Noah und seinen drei Söhnen zur Grundlage der Sündfluthеrzählung und der Völkertafel machte, so gestaltete er auch aus 6, 1. 2. 4. 10, 9. 11, 1—9 ein Stück, das von Bedenken frei war und in seinen Plan paſste. Für ihn, den Geschichtschreiber, war der eigentliche Kern der Erzählung die Entstehung Babel's. Sie schloſs sich unmittelbar an den Bericht von Nimrod an; seine Sinnesart stimmte trefflich zu der der Menschen, die Babel erbauten; riesenhafter Kräfte bedurfte es solch ein Werk zu schaffen : da ergab sich der Schein und die Meinung sehr leicht, daſs eben Nimrod der geistige Urheber des Thurmbauplanes, er der Anführer der dazu vereinigten Menschheit gewesen. Betrachtete der Geschichtschreiber den ganzen Zusammenhang als sagenhaft, als Geschichte im Gewande der Sage [1]), so wurde ihm dann Nimrod, der fabelhafte Riese, nothwendig zum uralten König, zum Erbauer Babel's und Herrscher über weite Lande am Euphrat und Tigris. Das war eine

[1]) Ich glaube mich keines Anachronismus schuldig zu machen, wenn ich annehme, daſs zur Zeit der höchsten Entwickelung des selbständigen Volkes Israel, als die Propheten schon an die Erkenntniſs der Einzigkeit Jahve's und der Nichtigkeit der fremden Götter heranreichten, ein israelitischer Weiser gegenüber den Erzählungen über fremde Völker und, was dasselbe sagen will, die Zeit vor der Erwählung Israel's, solche Kritik üben konnte. — Nimmt man an, daſs die Sündfluthgeschichte ursprünglich babylonisch und von dort her durch J² übernommen und eingefügt ist, so bedarf es keines Beweises weiter dafür : dann ist thatsächlich das oben Vorausgesetzte das Verfahren gerade dieses Schriftstellers gewesen.

Nachricht zur Völkergeschichte, und als solche fand sie in der Völkertafel ihren gebührenden Platz. Vielleicht erklärt sich aus dieser Entstehungsgeschichte die eigenthümliche Unklarheit, die in 10, 10 über der Entstehung Babel's liegt (ותהי ראשית ממלכתו בבל), als vorsichtige Zurückhaltung, welche die verbreitete Erzählung von dem Ursprung der Stadt zwar nicht erzählen, aber auch nicht durch eine andere Darstellung Lügen strafen mochte [1]).

Steckt also in 10, 8. 10—12 höchst wahrscheinlich ein den Grundsätzen von J² angepafster Auszug aus 6, 1. 2. 4. . . . 10, 9. 11, 1—9, so liegt es doch auf der Hand, dafs dieser Auszug nicht den gesammten Stoff zu dem Stücke liefern konnte. Von Erech, Akkad und Kalneh, von Ninive, Resen, Kelach und Rechoboth-ʿIr, überhaupt von der Ausdehnung derselben Herrschaft über dieses ganze Gebiet, konnte der Verf. hieraus nichts entnehmen. Ueber den Hinzutritt dieser Bestandtheile mufs ich der Vermuthung freiesten Spielraum lassen und kann nur von Möglichkeiten reden. Möglich, dafs der Verf. nur die Städtenamen kannte und wufste, dafs alle diese Gebiete der Regel nach und Jahrhunderte hintereinander unter derselben Herrschaft standen. War nun einmal die Entstehung Babel's an den Namen Nimrod's gebunden, erschien dieser Gewaltherrscher über die gesammte Menschheit seiner Zeit leicht als Seitenstück des Grofskönigs der Gegenwart, mufsten endlich in der Völkertafel jene Länder ihre Stelle finden : so konnte einfach deshalb von Babel ausgehend die ganze Reihe an Nimrod's Namen angeknüpft werden, ohne dafs es dazu weiterer Quellen bedurfte. Andererseits kann der Verf. auch solche benutzt haben; ja, wenn man uns nur den Namen Nimrod, als aus J¹ und anderem Zusammenhang

---

[1]) Dafs einer der Redactoren erst mit Rücksicht auf die Aufnahme von 11, 1—9 J² diesen Dienst geleistet hätte, halte ich für sehr unwahrscheinlich.

entnommen, läfst, so halte ich es durchaus nicht für unwahrscheinlich, dafs eine Sage wie die von Izdubar dem Verf. bei seiner Ueberarbeitung zu Hülfe kam und derselben ihre Richtung gab [1]). Aber bei diesen wie bei irgend welchen Möglichkeiten wird, die Richtigkeit unserer Beobachtungen vorausgesetzt, das Verfahren von J[2] jedesmal das für ihn so höchst bezeichnende bleiben : dafs er die von der älteren hebräischen Ueberlieferung gebotenen Namen beibehält und als den Stamm benutzt, auf den er fremde Reiser aufpfropft. So hat er die Kainitentafel behandelt, so Noah mit seinen Söhnen, so endlich auch Nimrod den Jagdriesen [2]).

Babel also war gegründet, die Menschen über die Erde hin zerstreut, die einen hierhin, die anderen dorthin. Wenn nun J[1] die Menschheitsgeschichte weiter verfolgt, wenn er aus ihr die Geschichte seines Volkes hat hervorgehen lassen — und dafs er dies gethan, kann doch niemand nur einen Augenblick in Zweifel ziehen — so mufste er wohl oder übel irgend welche von dieser zerstreuten Menschheit an das Ziel ihrer Wanderung begleiten und ihre ferneren Schicksale uns vorführen. Nun haben wir noch ein weiteres Stück aus J[1] gefunden, 9, 20—27. Das Stück läfst aus

---

[1]) Den eifrigen Bemühungen Smith's, Hommel's u. s. w. den Namen Izdubar als Nimrod zu lesen, kann ich unter diesen Umständen noch weniger Vertrauen schenken, als sie ohne dies schon verdienten. Ueber andere Versuche Nimrod im Zweistromlande nachzuweisen, vgl. Smith, Chaldäische Genesis, übers. von Herm. Delitzsch, S. 154 ff., ferner unsere Anmerkung S. 396 f.

[2]) Spätere Erzählungen, wie die bei Joseph. Antiqu. I, 4, 2 f., worin ausdrücklich Nimrod als Anstifter und Leiter des Thurmbaues genannt wird, können auf einfache Schlüsse aus dem fertigen Text der Genesis zurückgehen. C. 10, 10 wurde begreiflicherweise auf die Gründung Babel's gedeutet, nach 11, 1—9 war Babel durch den Thurmbau entstanden : war demnach Nimrod der Gründer Babel's, so war er der Leiter des Thurmbaus.

einem Stamme drei verwandte Völker hervorgehen, Völker, die bis in späte Zeiten geschichtlichen Bestand hatten; sein Schauplatz liegt aller Wahrscheinlichkeit nach weiter nach Westen, weiter entfernt von der Urheimath der Menschheit als der von 11, 1—9. Das Stück mufs daher in J¹ seine Stelle hinter, nicht vor 11, 1—9 gehabt haben. Heifst nun zudem der gemeinsame Vater jener drei Völker „Ruhe, Ansiedlung“, natürlich nach der Wanderung, so sind wohl alle Handhaben gegeben, die Erzählung möglichst nahe an die Sprachverwirrung anzuschliefsen, ja aus ihr hervorgehen zu lassen. Zu dem בבל und הפיץ dieses Stückes bildet gewifs der Name נח in einziger Weise den versöhnenden Gegensatz, ganz anders als in jedem sonst denkbaren Zusammenhang. Und mufs das Land, in welchem der gemeinsame Vater der Israeliten, Phöniker und Kanaaniter gewohnt hat — sei es nun Kanaan oder ein anderes — doch auch aus der Sprachverwirrung seine ersten Bewohner erhalten haben, finden wir ferner in J¹ kein Stück und keinen Namen, die dem Noah den unmittelbaren Anschlufs an 11, 1—9 streitig machen könnten, so dürfen wir wohl die Vermuthung wagen, dafs J¹ mit 9, 20—27, der festen Ansiedlung Noah's und dem Segen über den eigentlichen Ahnen Israel's, Noah's Erstgeborenen Sem, seine Urgeschichte abschlofs.

Ueber die dargelegten Schlufsketten hinaus, die aus Gründen der formalen wie der inhaltlichen Kritik den Anschufs der alten Noah-Geschichte an die vom Thurmbau zu Babel zu fordern scheinen, kann ich freilich wiederum nur Vermuthungen bieten. Aber das erklärt sich leicht. Entspricht die vorausgesetzte Geschichte des Stückes der Wirklichkeit, so mufs jede Verbindung zwischen ihm und seinem Vordermann in J¹ abgebrochen worden sein. Noah, der Held der Sündfluth, der Vater der gesammten Menschheit, kann natürlich nicht als verhältnifsmäfsig kleiner Splitter der zerstreuten Menschheit von Babel kommen : alles, was der

Nachricht von Noah's Weinbau vorherging, mufste also der jahvistische Redactor entfernen, um das Stück nur einigermafsen zur Einfügung in J^2 geschickt zu machen. Wir dürfen daher — die Richtigkeit meiner Einordnung angenommen — nicht ein Wort davon erwarten, und umgekehrt, man darf aus dem Fehlen solcher Nachrichten gegen diese meine Einordnung nichts schliefsen. Wieder werde ich daher, nur um die Denkbarkeit zu beweisen, meiner Einbildungskraft die Zügel schiefsen lassen müssen.

Das Geringste, was wir voraussetzen müfsten, wäre die einfache Nachricht, dafs so auch Noah (mit seinem Weibe oder mit seiner Familie?) von Babel weggewandert sei, sich da und da niedergelassen habe und Ackersmann geworden sei, dafs er einen Weinberg pflanzte u. s. w. Da das Ackersmannwerden eigens hervorgehoben ist, so wird er vorher wohl Nomade gewesen sein; auch die weite Wanderung wird dadurch erklärlicher. War er Nomade, so war er nach 4, 20 Nachkomme Jabal's : er mag also wohl eingeführt worden sein, durch ein „Noah, ein Mann aus den Kindern Jabal's“ [1]). Weiter aber, da Noah der

---

[1]) Vielleicht auch einfach „Sohn Jabal's“. Beides ist natürlich weder durch das „Ein Volk und eine Sprache“ noch durch die Sprachverwirrung und Zerstreuung ausgeschlossen. Jeder Einzelne behielt dabei doch seinen bestimmten Stammbaum und brauchte ihn nicht zu vergessen. Auch andere Erwägungen machen jene Annahme wahrscheinlich. Von einem der drei Söhne Lemekh's mufs Noah abstammen, weil sonst der Stammbaum nicht gerade auf sie und nur soweit führen würde, mit anderen Worten, weil die Kainitentafel einen Theil des Stammbaums der Israeliten ausmachen mufs. Am wahrscheinlichsten aber wird Israel durch Noah sich von dem Erstgeborenen, Jabal, ableiten. Vgl. oben S. 146. Ist vollends Tubal — was wir nicht angenommen haben — ursprünglich schon Schmied gewesen, so bleibt, da auch der Musiker Jubal wegfällt, nur Jabal möglich. Unwahrscheinlich dagegen ist mir die Annahme Schrader's (Studien S. 183; in de Wette's Einleitung scheint er den Anschlufs an die

Stammvater der Kinder Israel ist, der Vater Sem's = Israel's, so wäre eine besondere Fürsorge Jahve's in diesem Geschehen ganz am Platze. Es ist darauf zu achten, daſs Kainitentafel, Engelehen, Nimrod- und Thurmbausage, den Namen Jahve's niemals von Menschen gebrauchen lassen (zum letzten Mal in 4, 1)[1]), sie alle auch nicht in Verkehr mit ihm setzen. Noah dagegen braucht den Namen und schlieſst sich mit seinen Sprüchen eng an ihn an. Dadurch wird möglich und wahrscheinlich, daſs seine Frömmigkeit einerseits, die Fürsorge Jahve's für ihn andererseits in der Ueberleitung von 11, 9 zu 9, 20 bei J^1 sich gefunden haben, Seitenstücke also zu 6, 8. 7, 1 und 12, 1—3. Auf noch mehr weiſs ich nicht zu schlieſsen; ob alles das oder nur ein Theil, und in welcher Ausführlichkeit und Gestalt es dort gestanden hat, bleibt freiester Schätzung überlassen. Ich würde mir das Stück so denken: „Es war ein Mann unter den Kindern Jabal, gerecht und Jahve wohlgefällig, zu dem sprach Jahve: mache dich auf du und dein ganzes Haus u. s. w., und er ging und kam in das Land X. und blieb daselbst, wurde Ackersmann und pflanzte einen Weinberg."

Durch den Anschluſs von 9, 20—27 an 11, 1—9 ist,

Kainitentafel aufzugeben), daſs Noah nach 4, 24 mittelst der Aeuſserung 5, 29 als vierter Sohn Lemekh's wäre eingeführt gewesen. Zwar könnte 5, 29, wenn er auch in J^2 sicher erst vom jahvistischen Redactor eingeschoben ist, an sich doch in J^1 schon gestanden haben. Aber dagegen, wie gegen die Nennung Noah's in unmittelbarem Anschluſs an 4, 24 überhaupt, spricht zunächst der Umstand, daſs die Geschichte von der Erfindung des Weinbaus und ihren Folgen erst hinter dem Thurmbau kann gestanden haben, daſs sie also von 4, 24 durch mehrere Erzählungen, 6, 1. 2. 4. 10, 9. 11, 1—9, getrennt war. Die Verheiſsung 5, 29 hätte, wenn sie sich erst nach der Zerstreuung erfüllte, für Lemekh und die meisten der Seinigen keinen Sinn. Nicht minder aber spricht gegen Schrader's Annahme das in diesem Abschnitte unverbrüchliche Gesetz der Dreitheilung, das nicht durch einen vierten Sohn wird verletzt worden sein.

[1]) Auch in den Namen findet sich nur אֵל, nirgends Jahve.

wie mir scheint, *Wellhausen's* Bemerkung, dafs möglicherweise Theile von c. 10 hinter 11, 1—9 gefolgt wären, erledigt und gegenstandslos, wenn auch nicht unmöglich geworden. Es könnte ja freilich nach 9, 27 noch fernerhin an 11, 9 angeknüpft worden sein, sodafs damit auch anderer Völker Entstehung und erste Schicksale erzählt gewesen wären; aber irgend welchen Anhalt dafür haben wir nicht mehr, und eine Fortsetzung von 9, 20—27 dürfte das nicht genannt werden.

Nachdem wir so J^1, die Vorlage von J^2, nach Möglichkeit wiederhergestellt haben, kann endlich auch die Entstehung der Sethitentafel aus der der Kainiten in einem Punkte vollständiger erklärt werden. War Noah bei J^1 der Sohn oder ein Nachkomme Jabal's, *der erste jedenfalls, der nach ihm mit Namen genannt wurde*, so fand sich vom ersten Menschen an eine Reihe von neun Gliedern vor, mit einer Gabelung in drei Zweige bei dem achten Gliede Jabal, mit dem neunten Gliede Noah, und einer neuen Dreitheilung nach ihm. J^2 bedurfte bis zur Sündfluth zehn Glieder; von dem zehnten, dem Helden der Sündfluth, sollten alle Menschen abstammen. Da hier aber schon nach dem neunten eine Dreitheilung eintrat, so bot dieser Noah die letzte Möglichkeit dafür, er war also unausweislich als Held der Sündfluth gegeben. Demnach mufste jedenfalls *ein* Glied eingeschoben werden. Ferner konnte die Dreitheilung Jabal, Jubal, Tubal und vor allem die Herleitung ganzer Berufsclassen von zweien unter ihnen, unmittelbar vor der Sündfluth nicht bestehen bleiben. Es blieb die Wahl, Jabal allein, dazu noch ohne den Zusatz, der ihn zum Vater aller Nomaden macht, beizubehalten, die anderen ganz fallen zu lassen, oder das achte Glied der Stammtafel völlig zu streichen und dafür noch ein zweites einzuschieben. Das letztere Verfahren mochte als das einfachere erscheinen, und durch Verdoppelung der zwei ersten Glieder war das Ziel er-

reicht. So ward Noah der Sohn Lemekh's, zuerst bei J^2 und danach in der Grundschrift.

Ob neben den angegebenen noch andere Gründe für J^2 bestimmend waren, vermag ich natürlich nicht zu sagen : genug, dafs diese ein Verständnifs des Hergangs ermöglichen. —

Von der zweitheiligen Frage, die wir zu Ende der neunten Untersuchung offen lassen mufsten, nach Herkunft und Ziel Noah's, hat die erste Hälfte ihre Beantwortung gefunden, die zweite, wichtigere noch nicht.

XI.

Heimath und Einwanderung Abraham's.

Aufser dem Thurmbau zu Babel enthält das elfte Capitel der Genesis von v. 10—26 die Stammtafel der Semiten, als Toledoth Sem's bezeichnet, und von v. 27—32 die Toledoth des Terach bis zu seinem Tode in Charan, wo er auf der Wanderung nach dem Lande Kanaan bleibt. Von dort bricht Abraham nach dem neuen Lande auf, bis an dessen Schwelle führt uns dies Capitel, und bis zu diesem Punkte, der als Abschlufs der Urgeschichte betrachtet werden mufs, habe ich mir vorgenommen, den Faden der Genesis zu verfolgen. Doch bedarf dieser ganze Umfang hier nicht gleichmäfsig eingehender Behandlung. Die Stammtafel der Semiten wird von allen Beurtheilern unverkürzt und unverändert der Grundschrift zugewiesen, wir dürfen uns daher ihr gegenüber die mühsame Arbeit der Quellenscheidung oder Ermittlung der Quelle sparen. Andererseits ist auch stofflich bisher nicht eben viel daraus gewonnen worden, und ich weifs diesen Gewinn kaum um irgend etwas zu vermehren. Wie daher bisher schon Einzelheiten zu diesem Abschnitt mehrfach erörtert wurden [1], so werde ich auch fernerhin, was sich aus ihm

[1]) Zu dem „zwei Jahre nach der Sündfluth" c. 11, 10 vgl. oben S. 108 f. Anm., zu den abweichenden Zahlenreihen S. 113 f. Für die

verwerthen läfst oder der Erläuterung bedarf, im Verlauf der Untersuchung heranziehen. Es mögen deshalb hier nur

letzteren möchte ich hier eine wichtige Arbeit nachtragen, die mir erst nach Abdruck des 23. Bogens dieses Buches zu Gesicht kam: Dillmann's „Beiträge aus dem Buch der Jubiläen zur Kritik des Pentateuch-Textes.“ Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wissensch. vom 29. März 1883. Separatabdruck. Nachdem der Verf. den verhältnifsmäfsigen Werth des Textes jenes Buches anderweitig nachgewiesen, geht er auf S. 12 ff. zur Beurtheilung der Zahlenreihen in c. 5 und 11 über. Er kommt dabei zu dem Ergebnifs, dafs in beiden Capiteln die Zahlen des Buches der Jubiläen die ursprünglichen sein werden. Da dieselben in c. 5 mit denjenigen des Samaritanus wesentlich übereinstimmen (vgl. darüber Dillmann a. a. O. S. 12, Anm. 1—3), so kommen Dillmann's Gründe bezüglich dieses Capitels der oben, S. 93 ff., vertretenen Ansicht zu gute. In c. 11 gebe ich die Zahlen des masoretischen Textes ohne grofses Bedauern preis. Das eine möchte ich anmerken, dafs Qenan, wenn auch nicht die Zahlen des Schelach, so doch das Zeugungsjahr des Serug hat, die einzige Doppelzahl in der ganzen Reihe. Aufserdem unterbricht die Zahl 57 sehr störend den fast regelmäfsigen Fortschritt in der Reihe: 68, [57], 71, 64, 61, 59, 57, 62. Der Verdacht gegen Qenan bleibt also in Kraft (vgl. unten S. 412). Immer bedürfte es, wenn man nicht die 279 oder ohne Qenan 222 Jahre, um die d. B. d. Jub. dem masor. Text in c. 11 überlegen ist, als eine Verlängerung der Epoche ansehen soll wie alle jene anderen, einer Erklärung für die auffallende Verkürzung im mas. Text. Nun hob ich oben (S. 114) hervor, dafs das durchschnittliche Zeugungsjahr des mas. T. in c. 11 dem des Sam. in c. 5 gegenüber fast genau auf die Hälfte, $31^2/_5$ gegen $63^2/_8$, gefallen sei, und erkannte darin einen Beweis für die Echtheit des mas. Textes. Dagegen beträgt dieselbe Durchschnittszahl im B. der Jub. (ebenso von Sem und Terach abgesehen) bei Hinzunahme des Qenan $62^3/_8$, ohne ihn $63^1/_7$. Unter diesen Umständen wäre ebenso möglich, dafs die ursprünglich gleiche Zeugungszahl der zwei ersten Weltalter erst im mas. Texte für das zweite künstlich auf die Hälfte herabgesetzt wäre. Schwer zu erklären bliebe nur die Abhängigkeit der LXX und des Sam. vom mas. Texte. Doch läfst sich nicht verkennen, dafs die von Dillm. (vgl. S. 15 ff.) beigebrachten Zeugnisse der älteren Theile des Henoch-Buches, der Assumptio Mosis u. s. w. für die Ursprünglichkeit der Zahlen des B. d. Jub. einigermafsen ins Gewicht fallen. — Zu erwähnen ist ferner noch F. E. König, Beiträge zur biblischen Chronologie (Luthardtsche Zeitschrift 1883, S. 284 ff.). Der Aufsatz hält die Echtheit der Zahlen des mas. Textes im Anschlufs an Nöldeke und v. Gutschmid

wenige Bemerkungen über das Verhältnifs der verschiedenen Quellen zu der Semitentafel ihre Stelle finden.

Dafs auch J^2 nach der Völkertafel eine besondere Stammtafel Sem's gebracht hat, wurde oben (S. 306) aus gewissen Anzeichen erschlossen. In der jahvistischen Völkertafel finden sich von den Gliedern der grundschriftlichen Tafel zwei, Eber und Peleg, in c. 10, 21. 25. Zwei weitere noch, Arpakhschad und Schelach, bietet v. 24, der der Form nach rein jahvistisch ist; aber mit Wellhausen und Dillmann[2] mufs ich diesen Vers für harmonistischen Einschub des Redactors halten und darf für den Nachweis auf jene Gewährsmänner verweisen[1]). Ist so bei J^2 Eber der Sohn Sem's, nicht sein Urenkel, so bleiben — die sonstige Uebereinstimmung mit der grundschriftlichen Semitentafel vorausgesetzt — für die jahvistische Tafel von Sem bis auf Terach sieben Glieder, dieselbe Zahl, die die urjahvistische Kainitentafel aufweist. Aus dieser Uebereinstimmung darf man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit schliefsen, dafs auch die Semitentafel schon in J^1 gestanden habe. Während also J^2 die Stammtafel des ersten Weltalters der Sündfluth zu liebe auf zehn Glieder brachte, behielt er die Siebenzahl des zweiten unvermehrt bei. Anders die Grundschrift. In ihr treten zwei Glieder hinzu, die oben genannten, und zwar an derselben Stelle, wo wir die Zusatzglieder in der Sethitentafel finden, nach dem ersten Gliede. Ueber Herkunft und Sinn der beiden Namen weifs ich keinen neuen, noch weniger einen sicheren Aufschlufs zu geben; dafs aber ihre Einfügung auf die Vervollständigung der Zehnzahl hinaus will, darf man

(vgl. oben S. 106) fest, doch bringt er keine neuen Gründe hinzu. Wichtig ist, dafs er an dieser Stelle dem Traditionsglauben gegenüber betont, wie die Zahlen auf Offenbarungsautorität keinerlei Anspruch haben; vgl. auch seine Aeufserungen über die s. g. pia fraus, S. 287 f.

[1]) Vgl. Jahrbb. XXI, S. 396. Dillm.[2] S. 154, 185. S. auch oben S. 221 Anm., wo übrigens statt v. 24 zu lesen ist „v. 25."

unter den obwaltenden Umständen wohl als höchst wahrscheinlich bezeichnen, auch hat man stets diese Zehnzahl hier gesucht und gefunden. Vorhanden ist sie freilich von Sem bis auf Terach nur in der Textgestalt der LXX [1]), die zwischen Arpakhschad und Schelach noch einen Qenan = dem vierten Gliede der Sethitentafel einschieben. Eine Fülle von Zeugen aber tritt gegen die Ursprünglichkeit dieses Gliedes in die Schranken, vor allen Dingen Chr. I, 1, 24, wo auch der griechische Text von Arpakhschad sofort auf Schelach übergeht. Mit Recht bezeichnet daher Dillm. den LXX-Text als einen jungen; aber wenn er weiter bemerkt, „es scheine demselben doch das richtige Bewufstsein zu Grund zu liegen, dafs der hebr. Text, und zwar gerade an dieser Stelle, eine Lücke habe, welche so gut es ging ausgefüllt wurde", so vermag ich dem nicht beizustimmen. Die ganz allgemeine Voraussetzung, dafs die Tafel zehn Glieder bieten wolle, verbunden mit der Beobachtung, dafs sie nur neun bot, genügt dafür vollständig. Beruht jene oder diese auf einem Irrthum, so darf man den hebr. Text ruhig für unversehrt erklären. Nun halte ich, wie gesagt, jene Voraussetzung für richtig, glaube aber, dafs der vorliegende Text ihr genügt. Aber es wird nicht Abraham als zehntes Glied zur Semitentafel zu ziehen sein, sondern Noah als erstes. Das ist freilich nicht ausdrücklich gesagt, aber die Abtheilung der Weltalter von je zehn Gliedern ist überhaupt nirgends mit dürren Worten ausgesprochen, sondern nur aus den Thatsachen zu entnehmen. Und wenn Noah nach dieser Annahme zweimal gezählt wäre, so ist zu erwägen, welche Ausnahmestellung unter allen Menschen er einnimmt. Er ist doch einmal, genau dem Adam entsprechend, der Stammvater der gesammten zweiten Menschheit, und es ist nicht mehr

---

[1]) Daneben Buch der Jub.; Demetrios bei Euseb. praep. ev. 9, 21, 12; Luc. 3, 36, vgl. Dillm.² S. 195.

als natürlich, dafs mit dem neuen Weltanfang nach der Sündfluth auch eine neue Zählung der Menschengeschlechter von ihrem Stammvater Noah an beginnt. Das scheint mir die Meinung der Grundschrift zu sein. Schliefst sich auch 9, 28 f. der Form nach an die Sethitentafel an, so bildet doch 7, 6, die Altersangabe Noah's bei Eintritt der Fluth, gleichsam die Scheidewand zwischen der ersten und zweiten Menschheit, zwischen der Sethiten- und Semitentafel. Dafs die letztere ausdrücklich erst mit Sem beginnt, ist durch die zwischen 9, 29 und 11, 10 sich eindrängende Völkertafel bedingt, die in 10, 1 die Abstammung von Noah vorweggenommen hat[1]). — Dies halte ich für die wahrscheinlichste Lösung der immerhin vorhandenen Schwierigkeit. Das höhere Alter gebührt nach allen Anzeichen auch hier wieder nicht der Grundschrift, sondern dem Jahvisten. Vielleicht ist in noch einem Punkte eine ursprünglichere jahvistische Gestalt der Semitentafel herzustellen. Dieselbe bringt den Namen Nachor zweimal, als Grofsvater Abraham's, und als seinen Bruder. Das ist auffallend, und Wellhausen[2]) hat mit Recht die Vermuthung daran geknüpft, dafs einer von beiden zu streichen sei, und zwar der Grofsvater, weil der Bruder und nur er durch den ferneren Verlauf der Geschichte festgehalten wird (vgl. 22, 20. 24, 15. 29, 5). Dafs J^1 auch diesen Namen nicht enthalten hätte, wäre durchaus nicht verwunderlich, denn bei ihm gehörte Noah der ersten Stammtafel, der der Kainiten, noch nicht an, die Sprachverwirrung aber setzte einen ganz neuen Anfang und brachte Noah nothwendig an die Spitze des auserwählten Zweiges der Menschheit. So war er der erste der zweiten

---

[1]) Es scheint mir der Erwägung werth, ob nicht in 10, 1 das בני נח ursprünglich doppelt stand. „Dies sind die Toledoth der Söhne Noah's: Die Söhne Noah's waren Sem, Ham und Jepheth, und ihnen wurden Söhne geboren nach der Fluth u. s. w.“

[2]) Gesch. Israels I, S. 325.

Stammtafel, und auch die Dreitheilung nach ihm konnte daran nichts ändern. Noah, Sem, ʿEber, Peleg, Reʿu, Serug, Terach, das wird die ursprüngliche, siebengliedrige Tafel sein. Nachdem J^2 zuerst den Noah zur ersten Stammtafel gezogen hatte, wird er selbst schwerlich mehr mit ihm die zweite begonnen haben, und so mag die Verdoppelung des Nachor ihm angehören, so gut wie die Verdoppelung von Adam und Qajin, die freilich in ein anderes Gewand gekleidet ist. Dann hätte nach der oben geäufserten Vermuthung erst die Grundschrift wieder mit Noah zu zählen begonnen und sich an der Hinzufügung zweier Glieder genügen lassen. Doch sind dies alles nur Vermuthungen.

Von viel gröfserem Werthe für unseren Gegenstand sind die letzten Verse des Capitels, v. 27—32, zugleich auch reich an Schwierigkeiten von mancherlei Art; sie werden deshalb den Hauptstoff dieser Untersuchung abgeben müssen. Vor allem gilt es hier die Quellen richtig zu scheiden; Einstimmigkeit ist darüber bisher nicht erzielt. In neuerer Zeit pflegte man den ganzen Abschnitt ebenso wie v. 10—26 der Grundschrift zuzuschreiben, so Nöldeke, Schrader (bei de Wette), Kayser, Dillmann^1; erst Wellhausen wieder (Jahrbb. XXI, S. 398) sonderte v. 29 für JE aus und wies v. 30 innerhalb der Grundschrift eine neue Stelle an. Seine Beobachtungen wurden von Dillmann^2 gebilligt und angenommen. Dafs v. 29 allerdings aus JE und zwar aus J stammt, habe ich oben (S. 221) bereits hervorgehoben und bewiesen [1]). Dillmann^2 erörtert ferner sehr eingehend die Frage, ob nicht

[1]) Aufser dem dort Bemerkten mag noch für das ויקח אברם ונחור auf das ויקח שם ויפת 9, 23 verwiesen werden: damit trägt jedes Wort von 11, 29 jahvistischen Stempel.

28b und 31b gemischten Text, redactionelle Eingriffe, aufweisen, freilich auf Grund rein sachlicher Erwägungen, die weiter unten zur Sprache kommen mögen. Bei solchem Stande der Dinge fühlt man leicht, dafs die Akten über diesen Abschnitt noch keineswegs geschlossen sind. Es mag deshalb auch weiter rückwärts auf Hupfeld[1]) und Böhmer hingewiesen werden, die dazu neigten, v. 28—30 dem Jahvisten zuzutheilen.

Die stilistischen Merkmale der Grundschrift tragen jedenfalls in diesem Zusammenhang nur die Verse 27. 31. 32. V. 27 eröffnet die Toledoth des Terach in der gewohnten Weise: er verhält sich zur Semitentafel genau wie 10, 1 zu 5, 32, wie 5, 1 f. zu 1, 27 f. V. 32 bringt in der Altersangabe des Terach die nothwendige Ergänzung zur Semitentafel im Anschlufs an v. 26. Die abweichende Form ist dadurch bedingt, dafs hier durchaus richtig das Gesammtalter Terach's angeführt wird; sie entspricht genau der Formel für das Gesammtalter in c. 5, nur ist das כל überflüssig geworden, weil hier nicht wie dort und 9, 29 eine Summirung stattfindet. V. 31 stimmt Wort für Wort mit 12, 5 aus der Grundschrift überein, zugleich aber, wie schon Hupfeld (S. 19 f.) erschöpfend nachgewiesen, mit allen grundschriftlichen Wandernachrichten der Genesis, man vgl. dafür die Stellen 36, 6. 46, 6 und das Bruchstück 31, 18. — Dagegen fehlt es in v. 28 und 30 an jeglichem stilistischen Merkmal für die Grundschrift, nicht aber für den Jahvisten. So zunächst in v. 30. Freilich findet sich וָלָד anderwärts in keiner der beiden Quellen, überhaupt nur noch als allerdings werthvolle Lesart vieler Handschriften und Qeri fast sämmtlicher in Sam. II, 6, 23[2]). Hält man

---

[1]) Quellen der Genesis S. 57 Anm.

[2]) Vgl. dazu z. B. die Hallenser Bibel von J. H. Michaelis. Uebrigens dürfte das Qeri unrichtig mit Qameç und Segol statt mit zwei Qameç vokalisirt sein.

das Wort aber — was freilich eine unsichere Annahme ist — für ein Zeichen hohen Alters der Stelle, so ist sie eben damit für uns jahvistisch und nicht grundschriftlich. Delitzsch bemerkt zu dem אין לה : „Construction wie Lev. 11, 10 und öfter“; als anderweitige Vergleichsstellen stelle ich daneben Ex. 22, 1. 2 f., auch die oben angeführte Sam. II, 6, 23. — Das עקרה dagegen ist nachweislich der stehende Ausdruck bei J, vgl. 25, 21. 29, 31, während es in der Grundschrift nirgends vorkommt. Endlich vermifst man hinter שרי den Zusatz אשת אברם, den sich die Grundschrift am allerwenigsten in diesem genealogischen Zusammenhang würde haben entgehen lassen, vgl. v. 31. 12, 5. — Damit stellt sich v. 30 auf die Seite von J, und die Wahrscheinlichkeit, dafs er dieser Quelle angehört, wird dadurch noch bedeutend erhöht, dafs er auf den sicher jahvistischen Vers 29 folgt und an die erste Nennung der Saraj dort erläuternd anknüpft. Freilich soll er ja nach Wellh. gar nicht in diesen Zusammenhang gehören, er wird vielmehr vor 16, 3 verwiesen. Von dort sei er weggenommen, weil er da durch v. 1 aus J überflüssig geworden. Das alles leuchtet sehr ein, wenn vorher feststeht, dafs der Vers aus der Grundschrift stammt. In ihr ist er entschieden verfrüht. Beim Jahvisten dagegen ist er nicht verfrüht, weil Saraj in v. 29 genannt ist, und unentbehrlich, weil ihre Unfruchtbarkeit im Anfang des 15. Capitels vorausgesetzt wird[1]). Wenn so 11, 30

[1]) Allerdings ist das Eigenthumsrecht an diesem Capitel neuerdings sehr unsicher geworden (vgl. Wellh. Jahrbb. XXI, S. 411 f., Dillm.[2] S. 230 ff.). Wellh. hält v. 1—6 für ein geschlossenes Ganze, ein von dem Jehovisten überarbeitetes Stück aus E, v. 8—12. 17. 18 für wesentlich jahvistisch, v. 7 mindestens für stark überarbeitet, v. 13—16 (vielleicht auch 12 oder doch 12a). 19—21 für Zusätze. Dagegen läfst Dillm. den Grundstock des Capitels von R aus B (E) entnommen bezw. überarbeitet sein (v. 1. 2. 4. 8. 9—11. 17 f., vielleicht 19—21); 12—16 ist auch ihm Zusatz (des R), dagegen v. 3. 5 f. von R aus C aufgenommen. Mit der letzten Beobachtung hat Dillm. jeden-

entschieden für J in Anspruch genommen werden mufs, so wird aus denselben Gründen 16, 1a für ihn überflüssig,

---

falls Wellh.'s Ergebnifs überholt, sie ist für uns allein von Bedeutung. Im Anfang des Capitels haben wir es nicht mit einer einzigen Quelle zu thun, sondern mit einem gemischten Text, in dem deutlich Dupletten aus verschiedenen Quellen redactionell miteinander verbunden sind. Der sichere Beweis dafür liegt in v. 2b verglichen mit v. 3b, dem doppelten ויאמר אברם und dem ובן־משק ביתי הוא דמשק אליעזר neben והנה בן־ביתי יורש אתי. Möglich, dafs der erste Satz verstümmelt ist, jedenfalls enthalten beide dasselbe in der Ausdrucksweise verschiedener Quellen, die ein Redactor zusammengesetzt hat. Können dies füglich nur J und E sein, so ist damit schon bewiesen, dafs auch bei J Abraham zu Anfang von c. 15 seine Kinderlosigkeit beklagt, und daraus folgt, dafs Sara's Unfruchtbarkeit bei ihm schon erwähnt sein mufs. — Im übrigen mafse ich mir nicht an, die Besitzfrage endgültig ausmachen zu können, doch möchte ich Folgendes dazu bemerken. Die Ueberleitungsformel א' הד' הא' in v. 1 entscheidet nicht gegen J (vgl oben S 223). Das אדני יהוה v. 2. 8 beweist nicht für E (so Dillm. nach 20, 4), vielmehr ist das אדני nicht Gottesname, sondern Anredeform, Gott gegenüber eben so gut gebraucht wie gegen Menschen (vgl. den drei Männern und den Engeln gegenüber 18, 3. 19, 2). Auch J gebraucht אדני allein in der Anrede an Gott, nur in der noch höflicheren dritten Person, 18, 27. 30. 31. 32, welche Stellen zugleich den sicheren Beweis liefern, dafs es sich nicht um den Gottesnamen א' handelt. Dagegen beweist das יהוה für J, denn R pflegt sonst nicht den Gottesnamen von E unnöthiger Weise zu verändern. Da nun, wie Wellh. richtig bemerkt, der Name des Grofsknechtes, Elieser, in c. 24 nicht bekannt ist, so fällt 2b E zu, 2a um des Gottesnamens willen dem J. Dem entsprechend wird 3a zu E, 3b zu J zu ziehen sein, wodurch auch das klappernde הן ... והנה vermieden wird. V. 2a. 3b ergeben einen schönen Zusammenhang = J, dazwischen sind in Umstellung die beiden Versglieder aus E eingeschoben. V. 4 gehört sicher zu 3b, also zu J, ebenso v. 8 des Gottesnamens wegen, und mit ihm die folgenden Verse 9—11 (12b?). 17 f., wie auch wegen Gottesnamen und Anschlufs die Verse 6 und 7. Dafs ירש in v. 3. 4 mit dem Acc. der Person, in v. 7. 8 mit dem der Sache verbunden ist, berechtigt nicht zum Schlusse auf verschiedene Verfasser. Sonstige Beweise gegen J oder ernstliche Bedenken weifs ich in diesem Zusammenhang (1. 2a. 3b. 4. 6—11. 17. 18) nicht zu finden, doch könnten in v. 1 Bruchstücke aus E Eingang gefunden haben (vgl. die Eingangsformel und במחזה); über v. 7 wird

und die von Wellh. richtig beobachtete Lücke in der Grundschrift wird vielmehr damit auszufüllen sein. Dieser Halbvers enthält nicht das Geringste, was gegen sie spräche. Der Zusatz אשת אברם paſst sehr gut zu v. 3, während 11, 30 mit dem bloſsen שׂרי höchst auffallend bei der ersten Nennung den Zusatz vermissen lieſse, der bei der zweiten in 16, 3 sich fände. Das ילד ל׳ ohne Acc. des Geborenen ist durch 17, 17 belegt[1]). Schon Hupfeld würde 16, 1 zur Grundschrift gezogen haben, wenn ihn nicht der zweite Halbvers nach Sprachgebrauch und Inhalt (überflüssig neben 3a) daran irre gemacht hätte[2]). Allerdings ist 1b jahvistisch; es muſs angenommen werden, daſs R ein ursprüngliches ולשׂרי nach 1a in ולה verwandelt hat, oder daſs irgend ein Satz aus J der Grundschrift zuliebe weggelassen ist. Weshalb R 1a von 3a trennte und an den Anfang setzte, erhellt deutlich aus v. 2[3]). — Es scheint mir demnach alles dafür zu sprechen, daſs 11, 30 nicht aus der Grundschrift, sondern aus J stammt und hinter v. 29 an seiner ursprünglichen Stelle steht.

Und nun zu v. 28. Es darf als zugestanden gelten, daſs derselbe nicht das geringste sprachliche oder stilistische Merkmal der Grundschrift aufweist. Freilich enthält der Vers überhaupt nicht viel in dieser Hinsicht Verwendbares,

---

unten noch zu reden sein. V. 5 theilt Wellh. wegen seines Inhalts und der verschiedenen Tageszeit richtig E zu, v. 12—16 ist später Einschub (v. 12a nach v. 17 gebildet), v. 19—21 sicher schlechter Zusatz (vgl. oben S. 344 ff.).

[1]) Danach ist eine Stelle auf S. 32 zu berichtigen, wo 16, 1 als jahvistisch für diesen Sprachgebrauch angeführt wurde. Doch tritt für J 10, 21 als Ersatz ein.

[2]) Quellen d. Gen. S. 24 f. Anm.

[3]) Nachträglich finde ich 16, 1 a mit einem „(?)“ der Grundschrift zugewiesen bei Bruston (Revue théologique 1882 S. 18). Er hätte nur daneben nicht auch 11, 30 als grundschriftlich festhalten sollen (S. 17).

auch das עַל־פְּנֵי ist in keiner Richtung zu verwerthen[1]). Bedeutsam aber ist das ארץ מולדתו, und das weist entschieden auf J hin[2]). Die Grundschrift kennt das Wort מולדת allerdings auch, aber nur in der Bedeutung „das Geborene“, die Kinder jemandes, so vollkommen sicher Gen. 48, 6 und in dem der Grundschrift verwandten und in sie einverleibten Gesetzbuche, Lev. 18, 9. 11. Dafs neben dieser scharfen, eng begrenzten Bedeutung eine andere, so wesentlich weitere gebraucht sein sollte, kommt mir sehr unwahrscheinlich vor. Dagegen scheint 12, 1 unseren Vers ebenso an sich heranzuziehen, wie 24, 7 und 4 zusammengehören. So spricht die Form des Verses deutlich für J, der unmittelbare Anschlufs an das jahvistische Stück v. 29. 30 läfst diese Entscheidung durchaus leicht erscheinen.

Aber durch den Inhalt soll der Vers für die Grundschrift in Anspruch genommen werden. Er enthält drei Aussagen : 1) dafs Haran der Sohn Terach's ist, 2) dafs er in Ur Kasdim geboren war, 3) dafs er dort unter den Augen seines Vaters starb. Die erstere Aussage ist uns

---

[1]) Es ist ein nur stärkerer Ausdruck für לִפְנֵי, räumlich, womit hier die zeitliche Bedeutung zugleich gegeben ist. Die Stelle fehlt bei Budie, die hebräische Präposition ʿAl, S. 20, ebenso Num. 3, 4.

[2]) An E liefse sich nur bei 31, 13 und Num. 10, 30 denken. Da beide Stellen in stark gemischten Stücken von JE stehen, wird sich schwer ein sicherer Ausspruch thun lassen. Das א׳ מ׳ פ׳ findet sich genau so aufser unserer Stelle in c. 24, 7. 31, 13, sonst nicht selten, Jer. 22, 10. 46, 16. Ez. 23, 15. Ruth 2, 11. Daneben steht א׳ פ׳ ומ׳ פ׳ c. 12, 1. 24, 4. 31, 3. 32, 10. Num. 10, 30. Die darin vorliegende Bedeutung „Familie“ hat das Wort deutlich bei J in Gen. 43, 7 (ebenso Esth. 2, 10. 20), deshalb darf man schwerlich מ׳ in der zweiten Fassung einfach als Abkürzung für א׳ מ׳, oder die ganze Redensart als ἓν διὰ δυοῖν fassen. Andererseits darf א׳ מ׳ kaum anders als „Land der Geburt“ übersetzt werden. Es ist wohl angesichts des Wechsels zwischen 24, 7 und v. 10 (vgl. 31, 3. 13; 11, 28. 12, 1) anzuerkennen, dafs dieselbe Quelle, vielleicht blofs zur Abwechslung, die beiden Wendungen nebeneinander gebrauchte.

nur aus der Grundschrift erhalten (v. 27), sie mufs aber nach Aller Voraussetzung auch in J gestanden haben und wird wohl in v. 29 vorausgesetzt. Ueber die zweite wird noch weiter zu reden sein; hier betone ich nur, dafs die Nennung von Ur Kasdim als Auszugsort Terach's die vorherige Erwähnung in v. 28 keineswegs fordert. Denn ob dieser Ort zuerst als Geburtsort des Haran oder als Auszugspunkt Terach's ganz gelegentlich in der Grundschrift erwähnt wird, kommt auf dasselbe hinaus : in beiden Fällen vermissen wir die Nachricht, dafs und wie Terach oder seine Vorfahren dahin gekommen seien, oder doch die ausdrückliche Mittheilung, dafs Terach dort wohnte. Entweder sie ist vor v. 31 und v. 28 ausgelassen, oder die Grundschrift hat sie nie gehabt, was mir wahrscheinlicher ist : im letzteren Falle kann auch v. 28 sie nicht ersetzen. Werden wir denn die dritte Aussage, dafs Haran vor seinem Vater in seinem Heimathlande gestorben sei, in der Grundschrift verlangen müssen? Es scheint so, weil dadurch erklärt wird, dafs nach v. 31 nur Lot, der Sohn Haran's, nicht dieser selbst, von Terach nach Kanaan bezw. Charan mitgenommen wurde. Aber von jeder Auffassung aus wird man zugeben müssen, dafs dann in noch höherem Grade eine Nachricht über den Verbleib Nachor's, des älteren Bruders, Bedürfnifs war. Blieb er in Ur Kasdim, so war eben das zu berichten, zog er mit nach Charan und blieb dort, als Abraham weiter zog, so mufsten wir davon hören. Daraus ist, die Vollständigkeit des grundschriftlichen Textes vorausgesetzt, zu schliefsen, dafs auch v. 28 zur Vorbereitung von v. 31 in der Grundschrift entbehrlich ist und, wie das die Formmerkmale an die Hand geben, zu J gehören kann.

Nun hat man, von der letzten der beiden angedeuteten Möglichkeiten ausgehend, wiederholt angenommen, dafs der Text der Grundschrift hier nicht vollständig erhalten

sei; so meint Dillmann[1]), „kraft 25, 20 könnte A entweder in dieser Tafel oder [wie Bruston vermuthe[2])] in einem תולדות נחור überschriebenen Abschnitt vor c. 12 etwas über die Naḥoriden in Paddan Aram gehabt haben, was R wegen 22, 20 ff. ausliefs." Eine solche Auslassung aus der Grundschrift ist aber höchst unwahrscheinlich, schon weil sie hier mit J stimmen würde und doch auch aus diesem die Nachricht, dafs Nachor mitgegangen sei, völlig fehlt. Zudem haben wir nach allem, was wir von der Behandlung der Grundschrift innerhalb der Urgeschichte sagen können, von der Annahme ihrer Vollständigkeit überall auszugehen. Allem Anschein nach ist auch Wellhausen gerade mit Bezug auf unsere Stelle dieser Ansicht[3]), die freilich bei ihm Bedenken erregen mufs, weil auch er hervorhebt, dafs „in Q selber Laban und Rebekka Nahoriden sind und nicht in Chaldäa, sondern in Paddan Aram, d. h. im mesopotamischen Syrien wohnen"[4]). Ich mufs gestehen, dafs ich diese Stelle und Dillmann's Bemerkung, „es sei sicher, dafs nach A die nächsten Verwandten Abraham's die Aramäer in Paddan Aram seien (25, 20. 28, 2. 5 ff.)"[5]), immer von neuem durchgelesen und immer von neuem mit dem Texte der Grundschrift verglichen habe, weil ich an meinen Augen irre wurde, die davon mit dem besten Willen gar nichts entdecken konnten. Trotzdem meines Wissens alle bisherigen Ausleger jene Auffassung theilen, kann ich derselben unmöglich zustimmen. In der grundlegenden Stelle, c. 25, 20, heifst es wörtlich von Isaak, er sei 40 Jahre alt gewesen, als er die Rebekka, die Tochter Bethuel's, des Aramäers aus Paddan-Aram, die Schwester Laban's, des Aramäers,

[1]) 2. Aufl. S. 199.
[2]) A. a. O. S. 17.
[3]) Vgl. Jahrbb. XXI, S. 398, Anm. 1.
[4]) Gesch. Israels I, S. 325 Anm.
[5]) 2. Aufl. S. 200.

sich zum Weibe nahm. Da steht nichts von Nachor und nichts von der Verwandtschaft mit Abraham. Die Häupter der Familie Rebekka's sind schlechtweg Aramäer, und was das in der Grundschrift heifsen will, ist doch aus 10, 22 deutlich zu ersehen. Dafs sie nur nach dem Wohnlande so benannt seien (Dillm.[2] S. 300) ist danach nicht zuzugeben, um so weniger, da der Ort durch das מפדן ארם seine eigene Bezeichnung erhält. Daneben drückt das הארמי nothwendig die Abstammung aus. Nachkommen Aram's sind sie, des fünften Sohnes Sem's, nicht Arpakhschad's, von dem Terach und die Seinigen abstammen. Und daran ändern die übrigen Stellen nichts. In 28, 2 sagt Isaak zu Jakob: „Mache dich auf, gehe nach Paddan-Aram, in das Haus Bethuel's, des Vaters deiner Mutter, und hole dir von dort ein Weib aus den Töchtern Laban's, des Bruders deiner Mutter!" Da ist die Verwandtschaft ausdrücklich hervorgehoben, aber eine Verwandtschaft nur von mütterlicher Seite: des viel wichtigeren Umstandes, dafs jene Männer auch die nächsten Verwandten von Vaters Seite sind, wird mit keinem Worte Erwähnung gethan. Weiter heifst es in v. 5: „Und Isaak entliefs den Jakob und er ging nach Paddan-Aram, zu Laban, Bethuel's Sohn, dem Aramäer, dem Bruder der Rebekka, der Mutter Jakob's und Esau's[1]). Nun wäre die Bezeichnung nach der mütterlichen Verwandtschaft, als der augenblicklich

---

[1]) Noch zweimal findet sich לבן הארמי, 31, 20. 24 aus E. Aber das Wort הארמי ist dort sicher Einschub, denn E hat Laban bis dahin stets ohne Zusatz eingeführt und kennt ihn 29, 5 als בן־נחור, vgl. v. 12. 15. 31, 53. Die Bezeichnung als Aramäer will augenscheinlich den Schlufs des Capitels, insbesondere den gelehrten Einschub in v. 47 (vgl. Wellhausen, Jahrbb. XXI, S. 430 f.) vorbereiten. Es ist ferner daran zu erinnern, dafs R kurz vorher, in 31, 18, ein grundschriftliches Stück eingeschoben hat. Ausdrücklich aber betone ich noch einmal, dafs die Stellen E angehören, dafs also in keinem Falle daraus gegen J zu schliefsen wäre.

näher liegenden, vielleicht zu begreifen und mit dem Hinweis auf 29, 10 bei E, der doch von der väterlichen Verwandtschaft sicher weifs, zu belegen; aber damit ist weder der Aramäer aus der Welt geschafft noch zu entschuldigen, dafs bei Isaak von der Verwandtschaft nichts gesagt ist. Aber ist jene Stelle in c. 25 nicht verstümmelt? So haben Viele angenommen, und wiederum sind Dillm. (2. Aufl. S. 283. 300) und Wellh. (a. a. O. S. 420, „möglicherweise“) darin einig. Auch dafür sehe ich keinen Grund. Gerade in der Gestalt von Toledoth, vgl. v. 19, ist äufserste Kürze das Nächstliegende, zudem ist die Form des Berichtes in v. 20 genau dieselbe wie bei der Verheirathung Esau's c. 26, 34[1]), wo doch von einer Lücke keine Rede sein kann, nur dafs für ויקח das nach dem ויהי וגו' völlig gleichwerthige בקחתו steht. Es ist deshalb weder zwischen v. 19 und 20 eine Lücke, noch vor v. 19 eine Erzählung über Isaak's Verheirathung anzunehmen; die Lücke folgt erst zwischen v. 20 und 26 b[2]). Aber stände es damit auch anders, so sind doch die Angaben über Rebekka's Herkunft in v. 20 so peinlich genau, dafs auch an jener vorausgesetzten Stelle schwerlich mehr davon könnte gestanden haben, und dafs wir keinerlei Grund haben, die Blutsverwandtschaft Abraham's und Nachor's nach der Grundschrift in den Lücken zu suchen[3]). — Nach alledem steht mir fest, dafs die Grund-

[1]) Dort mag man sich auch vollends aus dem doppelten החתי vgl. 27, 46, auch 36, 1 ff., überzeugen, dafs הארמי nichts anderes als die Volkszugehörigkeit, die Abstammung, bezeichnen kann.

[2]) Hier und an vielen anderen Stellen gilt es klar im Auge zu behalten, dafs die geschichtlichen Bestandtheile der Grundschrift nur ein dem Gesetze voraufgeschickter tabellarischer Auszug mit eingestreuten Gesetzes- und Vertrags-Stücken darstellen. Vgl. oben S. 277 Anm.

[3]) Wie bedenklich es damit aussieht, ist Dillmann nicht entgangen. Zu 22, 20 ff., die er richtig C (J) zuschreibt, bemerkt er (2. Aufl. S. 277) : „Wenn also A sich über Bethuel's Verwandtschaft geäufsert hat, so wird es in anderer Weise geschehen sein und an

schrift Familienverwandtschaft zwischen Abraham und Bethuel's Hause geradezu in Abrede stellt. Ueber die allgemein menschliche Verwandtschaft von Noah her greift die von ihr anerkannte nur um ein Glied hinaus: als Aramäer sind jene auch Semiten. Und das ist alles, was die Grundschrift bedarf. Nur keine Hamiten, keine Kanaanäer, das ist es, was Rebekka 27, 46 so dringend verlangt. Das genügt für jene alte Zeit, in der das eigene Volk nur aus einer Familie besteht und so noch nicht die Möglichkeit bietet, durch Ehebündnisse aus ihm selbst das Geschlecht fortzupflanzen. Sicher ist diese Darstellung später, als die von J und E. Denn die letzteren wissen den schlagendsten Grund anzugeben, warum gerade Rebekka Isaak's Gattin wird, die Grundschrift mufs die Wahl zwischen einer Reihe von Stämmen offen lassen und giebt keinen Grund, warum dieser Stamm, diese Gegend, diese Familie getroffen wird. Dafs die früheren Quellen anders

einem anderen Ort (etwa in oder nach den Toledot Terach's 11, 27 ff.)." Das klingt freilich nicht so bestimmt, wie die oben angeführten Aeufserungen. Noch stärker finde ich das Gefühl dieser Schwierigkeit bei Bruston (a. a. O. S. 17) ausgesprochen. Er erkennt, dafs ohne einen, jetzt ausgefallenen, grundschriftlichen Stammbaum Bethuel's, bezw. Nachor's, der erstere nach 25, 20, für die Leser, „un inconnu, un étranger, un araméen quelquonque" gewesen wäre. Da er es nun nicht für möglich hält, dafs der Verf. selbst geglaubt oder seine Leser wolle glauben machen, dafs Bethuel u. s. w. für Isaak vor seiner Heirath Fremde gewesen seien, so müsse jener Stammbaum bestanden haben. Fremd brauchen und werden sie freilich nicht gewesen sein, aber darum auch nicht verwandt, und jener Erwähnung bedurfte es nicht, man vgl. nur wiederum 26, 34. Auch bleibt „Aramäer" bei dieser Annahme immer unzulässig. Wenn aber Bruston daneben auf Toledoth Nachor's aus ihrem Vorhandensein bei Ismael und Edom schliefst, so ist doch zu bemerken, dafs sie für Haran sicher fehlen, und wenn er 12 Toledoth verlangt und dazu die Nachor's für nöthig hält (S. 15), so wird man ihm schwerlich zugestehen, dafs die Toledoth des Himmels und der Erde nicht zu zählen seien, mit ihnen aber wäre für Br. die Zwölfzahl bereits voll. Uebrigens ist diese Zählung ja sehr unsicher.

berichten, mufs also der Verf. der Grundschrift gewufst haben, die Aenderung ist eine absichtliche. Vielleicht war die treibende Absicht die, die lästige und bedenkliche Verwandtschaft von Israel abzuwehren, es nach Möglichkeit nach aufsen hin abzusperren. Sind Bethuel und Laban Nachoriden, Abraham's nächste Verwandte, so sind dies auch alle ihre Nachkommen, alle Stämme und Völker, die auf sie zurückgehen, und bleiben es auch für spätere Zeiten. Warum hätten dann nicht auch die Juden der exilischen und nachexilischen Zeit sich mit den Aramäern, unter denen sie theilweise wohnten oder die selbst in ihre Nähe rückten, vermischen sollen? Man weifs, wieviel Esra und Nehemia gerade die Ehen mit ausländischen Weibern zu schaffen machten[1]; eine Entschuldigung dafür fällt mit der Verwandtschaft der Aramäer hinweg[2]. Doch kann andererseits diese Aenderung auch blofs gelehrte Gründe haben. Die Nachkommen Nachor's müssen die ersten Ansiedler jener Gegenden gewesen sein und sind auch später dort geblieben: sie sind also nicht Fremde im Lande, sondern die Aramäer, Aram selbst. Stand nun dem Verfasser aus anderweitigen Gründen fest, dafs Aram ein Sohn Sem's war, so können die Nachoriden als Kinder Aram's nicht zugleich Kinder Arpakhschad's, also nicht Abraham's nächste Verwandte sein. Die Leugnung der Verwandtschaft beruht dann auf der einfachen Ueberzeugung, über die Völkerverhältnisse besser berichtet zu sein als die ältere Quelle. Möchte aber auch der Grund der Aenderung noch ein anderer sein: vorgenommen ist sie sicher, ein Beweis mehr, dafs der Verf. der Grundschrift vor dergleichen nicht

---

[1]) Vgl. Esra 10. Neh. 10, 31. 13, 23 ff.

[2]) Vgl. dazu auch, was ich in der Zeitschr. f. d. altt. Wissensch. 1883, S. 83 f. Anm. über die Ehe Joseph's und die Adoption Ephraim's und Manasse's bemerkt habe.

zurückschreckte und nicht so, wie das von den Vertheidigern des hohen Alters derselben stets betont wird, von dem „heiligen Texte“ des JE sich abhängig fühlte oder hätte fühlen müssen.

Somit hat die Grundschrift Nachor sicher nicht mit nach Charan ziehen lassen. Er blieb im Heimathlande, die Grundschrift kennt keine Nachkommen von ihm : er ist verschollen, wie die meisten Glieder grundschriftlicher Stammtafeln blofse Namen sind. Auch dafs er in der Heimath blieb, wird die Grundschrift nicht erwähnt haben, einerseits, weil es sich von selbst verstand, andererseits, weil sie sich den ausdrücklichen Widerspruch gegen die frühere Ueberlieferung hier sparen konnte. Ist aber Nachor so behandelt, warum soll es Haran besser ergangen sein, dessen Sohn doch wenigstens mit unter die auserwählten Wanderer gehörte, und wozu die Erwähnung des frühen Todes in einem so mageren Gerippe von genealogischen Thatsachen wie es die Grundschrift hier vor allen Dingen bietet? Schon die unverkennbare Theilnahme, die in den Worten von v. 28 liegt, spricht gegen die Grundschrift und für J. Auch hiernach also gehört 11, 28 J und nicht der Grundschrift an. —

Dem aber steht freilich als scheinbar abthuendes Hindernifs die neuerlich vertretene Ansicht im Wege, dafs JE von Ur-Kasdim nichts wisse, dafs er Abraham unmittelbar von Charan bezw. Aram-Naharajim ausziehen lasse. Soweit sind Wellhausen und Dillmann ganz einer Meinung[1]). Ferner aber glaubt Dillm. v. 31b (und 28b) in ihrer gegenwärtigen Gestalt dem A nur dann lassen zu können, wenn ein Ur-Kasdim im nördlichen Mesopotamien gemeint sei[2]); im anderen Falle, wenn es in Südbabylonien

---

[1]) Vgl. Wellh. vor allem in Gesch. Israels I, S. 325 Anm. und Dillm.[2] S. 199 ff.

[2]) 2. Aufl. S. 202.

liege, gehöre Ur-Kasdim weder A noch C und sei in v. 28 und 31 von R eingesetzt, im letzteren Verse dann zu lesen : ויצאו מחרן ללכת ארצה כנען. Dillmann giebt uns keinen Aufschluß darüber, was dann aus dem Schlusse dieses Verses : „und sie kamen bis Charan und blieben dort“, wird, und wie er über v. 32, die Nachricht vom Tode Terach's, denken würde. Sie muß doch zur Ergänzung des genealogischen Rahmens jedenfalls von A gegeben sein. Ist aber Terach von Charan ausgezogen, nicht von Ur-Kasdim, so muß er entweder auf der Reise gestorben sein — und dagegen spricht die von Dillmann festgehaltene Lebensdauer 205 Jahre, vgl. mit 12, 4 b — oder er ist nach Kanaan gekommen und hat dort noch 60 Jahre mit Abraham gelebt : wo aber dann seine Spuren? Da wir kein Recht haben, eine solche Revolution in der Quelle und solchen Widerspruch gegen alle Ueberlieferung anzunehmen, so muß es in der Grundschrift bei dem Ausgang von Ur-Kasdim und dem ersten Halteplatz Charan sein Bewenden haben. Dabei bleibt auch Wellhausen, hebt aber daneben hervor, daß Ur-Kasdim, wie es nicht zur ursprünglichen Ueberlieferung gehören könne, so auch seinerseits selbständig sei und im Grunde Charan nicht neben sich dulde. „Wenn diese Verdoppelung des Ausgangspunktes“, so schließt er seine Auseinandersetzung, „nicht aus der Absicht den Anschluß an JE zu erreichen entsprungen ist, so weiß ich nicht was Harmonistik bedeutet.“ Danach hat also der Verfasser der Grundschrift seine eigene Anschauung, daß Abraham nicht aus Charan, sondern aus Ur-Kasdim in Kanaan eingewandert sei, selbst durch Annahme der Station Charan mit der von JE harmonisirt — wenigstens deutet Wellhausen mit keinem Worte an, daß diese Harmonisirung einer zweiten Hand innerhalb Q zuzuschreiben sei. Das ist an sich wenig wahrscheinlich. Die Grundschrift pflegt entweder einfach ihrer Vorlage zu folgen, oder, hat sie abweichende Vorstellungen, so führt sie

dieselben folgerichtig durch, ohne sich um die übrigen Quellen weiter zu kümmern. Wozu auch, da sie diese ja neben sich nicht zum Worte kommen liefs. Hätte übrigens Wellhausen Recht, dafs auch in Q Laban und Rebekka Nachoriden seien und im mesopotamischen Syrien wohnten, so würde ja Q mit dem Aufenthalt in Charan nicht den Anschlufs an JE, sondern füglich an einen Theil seiner eigenen bezw. der von ihm anerkannten Thatsachen suchen oder vielmehr einfach dem Faden seiner Erzählung folgen und so von einer Harmonisirung nicht die Rede sein. Nun ist das aber nicht der Fall: Charan hat in der Grundschrift keinerlei Bedeutung aufser der eines Aufenthaltes auf halbem Wege nach Kanaan: wie hätte um dieses winzigen Punktes willen die Grundschrift ihren eigenen abweichenden Bericht dem von JE anpassen sollen? Ist hier von Anpassung der Grundschrift an JE die Rede, so hat nicht der Verfasser selbst sie vollzogen, sondern R, der JE in seinem Werke berücksichtigen mufste und öfter dergleichen Arbeit gethan hat. Aber andererseits giebt der Text zu dieser Annahme keinen Anhalt: vor allen Dingen würden wir, wenn R einmal harmonisirend eingriff, gewifs nicht so schmerzlich die Nachricht vermissen, dafs Nachor mit nach Charan zog. Alle diese Schwierigkeiten lösen sich nur bei der Annahme, dafs Ur-Kasdim nicht erst Eigenthum der Grundschrift ist, sondern nebst Charan bereits in deren Vorlage stand. Es wäre dann beides von ihr getreulich beibehalten worden, trotzdem kaum mehr als die leere Hülse übrig blieb, nachdem die Abstammung Bethuel's von Nachor, dem Bruder Abraham's, gestrichen war.

Ehe ich die Möglichkeit dieser Lösung näher begründe, will ich erst ein weiteres Ergebnifs der letzterwähnten Beobachtung darlegen. Nach dem masoretischen Text von v. 32 erreicht Terach ein Alter von 205 Jahren und stirbt in Charan. Nach v. 27 war er 70 Jahre, als er seinen

ältesten Sohn Abraham zeugte[1]) und der letztere nach 12, 4b 75 Jahre, als er von Charan aus weiterzog. Danach hat Terach noch 60 Jahre in Charan gelebt, nachdem Sohn und Enkel ihn verlassen hatten. Sehr auffallend, daſs er als 145 jähriger Greis von den einzigen Verwandten, die bei ihm waren — denn Nachor hat ja nach der Grundschrift in Charan nichts zu suchen — im Stiche gelassen wäre; noch auffallender, da ein besonderer Gottesbefehl, der das begründete, in der Grundschrift nicht steht, und vollends unbegreiflich, da in v. 31 Terach gerade nach Kanaan zu gehen entschlossen ist und Abraham's Aufbruch in 12, 4b. 5 nur als Ausführung dieses Vorsatzes seines Vaters erscheint. Unter diesen Umständen ist auf die Lesart des Samaritanus חמ׳ש שנים וארבעים ומאת ש׳נה, 145 Jahre statt 205, viel gröſseres Gewicht zu legen, als das bisher geschehen. Dieselbe ist ganz unverdächtig, denn die Gründe für diese Zahl liegen viel zu wenig auf der Oberfläche, um eine nachträgliche Aenderung dahin erklärlich zu machen, eine chronologische Bedeutung kommt derselben ohnehin nicht zu. Dagegen liegen bei dem Genesistext die Gründe für die Aenderung der 145 in eine höhere Zahl klar auf der Hand. In dem vorliegenden zusammengesetzten Texte erhält Abraham gleich im folgenden Verse, 12, 1, von Jahve den Befehl, aus seines Vaters Hause wegzugehen. Das kann ja einfach heiſsen: aus deinem Vaterhause, dem Hause, das schon deinem Vater gehört hat. Aber die Berufung und Wegführung Abraham's soll doch wohl vor allem sittlich-religiöse Bedeutung haben: er wird herausgenommen aus seiner ganzen Umgebung, um abgesondert, heilig zu sein, ein deutliches Gegenstück zu Henoch in J[2]. Dazu erschien es als selbstverständlich, daſs sein Vater noch lebte und in Gegensatz zu seinem Sohne gestellt wurde. Wurde das בית אביך so

---

[1]) Anders ist die Stelle doch nicht zu verstehen, ebenso wie 5, 32.

aufgefaſst — und vielleicht ist das allerdings die ursprüngliche Meinung des Jahvisten — so konnte die Zahl, die Terach's Gesammtalter bezeichnete, nicht unverändert bleiben. Auſserdem wohnen ja dem zusammengesetzten Texte nach die Nachoriden in Charan, das Zurückbleiben Terach's konnte also kein Bedenken mehr erregen, weil er ja nicht allein blieb. Daſs das Gebiet der Zahlen in diesem Abschnitt als freier Tummelplatz aller möglichen Liebhabereien galt, ist oben in Untersuchung III klar geworden und ergiebt sich aus dem ersten Blick auf die verschiedenen Zahlenreihen von c. 11, wie sie z. B. Dillmann, 2. Aufl. S. 196, nebeneinander stellt. Die Quelle der Textänderung muſs ich in den LXX suchen. Denn hat auch der Samaritanus die Zeugungszahlen dem masoretischen Text gegenüber verändert, d. i. erhöht[1]), so trifft er doch in der Summe der Lebensjahre mit ihm regelmäſsig zusammen[2]). In diese stetig abnehmende Reihe passen nach den 148 Jahren des Nachor die 145 des Samaritanus sehr gut, nicht aber die 205 des M. T. und der LXX. Und umgekehrt: die LXX weisen auch in den Summen auſser bei Sem und Eber gröſsere Zahlen als die beiden anderen Texte auf: was liegt näher, als daſs auch die Zahl Terach's dem entsprechend erhöht ist, um einigermaſsen an die vorhergehenden sich anzuschlieſsen?[3]) Vielleicht haben die LXX

---

[1]) Vgl. oben S. 113 f.

[2]) Eine Ausnahme bildet neben Terach nur Eber, der nach M. T. 464, nach Sam. und LXX nur 404 Jahre alt wird. Es wird hier gegen M. T. zu entscheiden sein, weil die Zahl 464 einerseits die sonst regelmäſsige Abnahme stört, andererseits ihre Entstehung sich erklären läſst. Die Zusatzzahl, die der zweiten Reihe, scheint aus 370 zu 430 geworden zu sein durch Annäherung an die beiden vorhergehenden Zusatzzahlen 403 bei Arpakhschad und Schelach. Vielleicht liegt ein bloſses Versehen vor.

[3]) Aus einer gröſseren Vermehrung der Lebensjahre Terach's, die zu den 304 des Nachor besser gepaſst hätte, ergäbe sich die Unzuträglichkeit, daſs Isaak's Freiwerber den 210jährigen Terach noch am

sich bei der Zahl 205 weiter nichts gedacht, während die oben aufgeführten Gründe erst für die Aufnahme dieser einzigen ihrer Zahlen in den masoretischen Text in Betracht kamen. Für die Ursprünglichkeit der Zahl 145 spricht endlich noch, dafs dann, wie sich's gebührt, Abraham mit seinen 175 Jahren „alt und satt“ (25, 8) sich um 30 Jahre über seinen Vater Terach erhebt, statt um eben so viel hinter ihm zurückzubleiben. — Somit glaube ich, dafs der ursprüngliche Text der Grundschrift den Terach mit 145 Jahren sterben liefs, in demselben Jahre, in dem sein Sohn Abraham — natürlich nun nach seinem Tode — nach Kanaan aufbrach. Ohne dafs es gesagt wird, ergiebt sich dann als Grund des Aufenthaltes in Charan, dafs der alte Terach nicht weiter konnte, sondern dort sein Ende erwarten und die Ausführung seines Entschlusses seinem Sohn überlassen mufste. Wie lange dieser Aufenthalt in Charan dauert, erfahren wir nicht. Eine Vermuthung möchte ich daran noch anschliefsen. V. 4b gehört nach allgemeiner Ansicht zur Grundschrift. Nun

---

Leben getroffen hätte, wovon in c. 24 nichts zu lesen ist. Vgl. dazu 11, 27. 21, 5. 25, 20. Um dergleichen kümmert sich freilich die Grundschrift wenig; nach ihren Zahlenangaben würde Arpakhschad bei Isaak's Verheirathung noch gelebt haben, Sem, Schelach, Eber sogar bei der Geburt Jakob's. Aber, so wunderlich das klingt, einen Widerspruch oder doch eine Unzuträglichkeit innerhalb der Grundschrift selbst bringt das nicht mit sich, wie z. B. Wellhausen (Geschichte Israels I, S. 321) meint. Denn alle jene Patriarchen stehen mit der Linie Terach's durchaus nicht mehr in Beziehung, seit dieser mit Abraham und Lot nach Charan ausgewandert ist. Mögen sie nun in Ur-Kasdim oder anderwärts ihr Leben weiter fristen: für die Grundschrift ist es nur noch ein Schattenleben. Selbst Terach aber dürfte nach unseren Ermittelungen ruhig weiter leben, da ja Rebekka der Grundschrift gar nicht eine Nachoridin ist, also mit Terach nichts zu thun hat. Ein späterer Ueberarbeiter aber, der den ganzen Zusammenhang der Genesis vorfand und mit klarem Bewufstsein und Zweck an der alten Ueberlieferung änderte, mufste darauf Rücksicht nehmen, und darum ist Terach nach dem M. T. gerade 5 Jahre vor Elieser's Brautwerbung in Charan gestorben. — Vgl. übrigens oben, S. 410 Anm.

schliefst sich aber das „Und Abraham war 75 Jahre alt, als er aus Charan auszog“ an 11, 32, die Nachricht von Terach's Tode, recht schlecht an. Ferner wird der Auszug selbst durch ein ויקח . . . ויצא in v. 5 erzählt, vor dem das בצאתו entschieden verfrüht ist. Es müfste also 4 b hinter v. 5 stehen, aber dann wäre nicht einzusehen, warum man ihn verpflanzt hätte. Ist aber vollends Abraham's 75. Jahr gleich dem Sterbejahr Terach's, so wird auch des Vaters Tod zur Bestimmung jenes 75. Jahres gebraucht worden sein, und nicht der Auszug aus Charan. Da sich der letztere unmittelbar an diese Bestimmung anschlofs, so galt damit dasselbe Jahr auch für ihn. Daher vermuthe ich, dafs der Text der Grundschrift in unmittelbarem Anschlufs an 11, 32 ursprünglich gelautet hat: ואברם בן־חמש שנים ושבעים שנה במותו (oder: במות תרח אביו). Hätte R diesen Satz bei 11, 32 belassen und dann die Berufung aus J angeknüpft, so hätte die Altersbestimmung nicht mehr mit ausreichender Klarheit zu 12, 5, dem Auszug aus Charan, gehört, deshalb setzte R sie dicht davor. Dort aber konnte Abraham's Lebensalter nicht mehr nach dem Tode seines Vaters bestimmt werden, und so trat ein בצאתו מחרן an die Stelle[1]). Mit diesen Aenderungen[2]) möchte ich vorläufig 11, 27. 31. 32. 12, 4 b. 5 als vollständigen Zusammenhang der Grundschrift hinstellen. —

Die Frage, wem das Ur-Kasdim ursprünglich ange-

---

[1]) Hat wirklich, wie vielfach und nicht ohne Schein angenommen wird, R hier ein ואלה תולדת אברם weggelassen, so müfste das wohl zwischen der Todesnachricht und dem so hergestellten Satze (zu beginnen: אברם) gestanden haben. Wäre diese Ueberschrift zu gunsten des jahvistischen Stückes 12, 1—4a weggelassen, so würde sich vollends die Verstümmelung des folgenden Satzes und die Anpassung an das jahvistische Stück wohl begreifen lassen.

[2]) Dazu noch in v. 31 וַיֵּצְא statt ויצאו. Das ו könnte nach 12, 5 oder auch durch Versehen nach dem ו des vorhergehenden Wortes בנו eingedrungen sein.

höre, läſst sich indessen nicht bloſs durch Formgründe, durch Textkritik entscheiden, vielmehr bedarf es dazu vor allen Dingen einer Antwort auf die Frage : was ist Ur-Kasdim, wo liegt es? Man erwarte darüber von mir weder neue Aufschlüsse, noch eine möglichst vollständige Aufzählung und Beurtheilung der bisher vertretenen Ansichten. Die ersteren stehen mir nicht zu Gebote, und für lezteres darf ich ruhig auf die Commentare verweisen. Sehe ich recht, so kann heute, d. h. so lange nicht weitere Forschungen die bisherigen Beobachtungen als irrig erwiesen haben, eine andere Gleichsetzung als die mit Uru = dem Ruinenhügel Mugheir auf dem rechten Ufer des unteren Euphrat ernstlich nicht mehr in Betracht kommen [1]. Die Lesung ist vorläufig von allen Assyriologen, soweit mir bekannt, mit alleiniger Ausnahme von Halévy, anerkannt. Aber wichtiger noch als der Name ist der Zusatz כַּשְׂדִּים. Seltsam, daſs man in ihm gerade einen Grund gegen die Gleichsetzung hat finden wollen. Natürlich kann es nichts andres sein als ein Determinativ, sei es um dieses Ur von einem anderen zu unterscheiden, wie Kedesch Naphtali, Bethlehem Juda, Gath der Philister, auch Gibʿa Saul's, oder zur allgemeinen Verdeutlichung hinzugefügt, ohne daſs, soweit wir wissen, ein Miſsverständniſs möglich war : so Jabesch in Gilead, Morescheth Gath u. a. m. Nun ist das erste Erforderniſs eines solchen Determinativs, daſs es verständlich sei; denn es soll ja eben verdeutlichen, erklären. Damit ist nicht gesagt, daſs wir heute jedes dieser Determinative mühelos müssen verstehen können, sind doch unsere geographischen Kenntnisse dazu viel zu lückenhaft. Aber hat das als Determinativ verwandte Wort anderwärts einen leichten, durchsichtigen Sinn, so kann es ge-

[1]) Vgl. dafür Schrader, Keilinschr. u. A. T. 2. Aufl. S. 129 ff., Keilinschr. u. Geschichtsforsch. S. 94—99. Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 226 f. 139 f. 200 f.

rade als Determinativ nicht in einem anderen Sinne gebraucht sein. Wohnen die Kasdim = Kaldäer am unteren Euphrat, so mufs a potiori unser Determinativ Kasdim dieses Volk bedeuten, und liefsen sich auch aus den Classikern oder sonst woher noch so viele zweifelhafte Völker desselben Namens ausgraben. Wäre also Ur nicht als Stadtname in Chaldäa nachgewiesen, wie de Lagarde das noch im Jahre 1870 mit Recht sagen konnte [1]), so müfste man doch darauf bestehen, dafs der Ausgangspunkt Abraham's in Chaldäa zu suchen sei; und umgekehrt, liefsen sich mehrere Ur nachweisen in noch so günstiger Lage, so müfste man erst aus andren, guten Gründen den Text ändern, ehe man das chaldäische zu Gunsten eines sonstigen bei Seite stellte. Die Frage Dillmann's, ob es denn ganz unmöglich sei, dafs es ein א׳ כ׳ im Norden gab [2]), scheint mir deshalb gegenstands- und vorläufig wenigstens hoffnungslos.

Ein solches Ur-Kasdim im Norden sucht und fordert man aber eben deshalb, weil man die sonstigen Angaben der Grundschrift mit dem gefundenen südlichen nicht meint in Einklang bringen zu können. In c. 8, 4 läfst die Grundschrift Noah's Arche auf den Bergen von Ararat, d. i. ohne Zweifel Armenien's, auffahren [3]); es folgt die Semitentafel, von der wenigstens einige Namen höchst wahrscheinlich auf mesopotamische Orte oder Landschaften zu deuten sind [4]), und auf einmal, ohne irgend eine überleitende Bemerkung soll Abraham aus dem südlichen Babylonien, aus Ur in Chaldäa, ausziehen. Gerade in dieser

---

[1]) Göttinger gelehrte Anz. 1870, S. 1556. Die dort ausgesprochene Vermuthung, dafs Ur-K. späte Schlimmbesserung aus Urastu, Urartu = Armenien sei, kann wohl heute als erledigt gelten. S. unten S. 442. 450 ff.

[2]) 2. Aufl. S. 201.

[3]) Vgl. hierzu oben S. 269 ff.

[4]) Vgl. dazu Dillm.[2]. Für Peleg und Serug wenigstens scheint mir die Gleichsetzung einleuchtend.

unerhörten Einsilbigkeit sehe ich den besten Beweis, dafs das Ur-Kasdim nicht von der Grundschrift als ihr Eigenthum zuerst eingeführt ist. Vertritt die Grundschrift eine von den übrigen Quellen abweichende Ueberlieferung, so ist gerade da gröfsere Ausführlichkeit zu erwarten: dieser Bericht aber bleibt ganz unzulänglich, mag man nun Ur-Kasdim im Süden oder im Norden suchen. — Aber man fasse statt des südlichen Endpunktes einmal den nördlichen der soweit aus einander gezogenen Marschlinie ins Auge, die Berge von Ararat. Dafs die Nachricht von dem Auffahren der Arche auf den Bergen von Ararat (8, 4) aus der Grundschrift stamme, wurde oben (S. 268 ff.) gegen Reufs vertheidigt, zugleich aber im Anschlufs an Wellhausen die Vermuthung ausgesprochen, dafs ein entsprechender Bericht aus J von R weggelassen sei. Die leichteste Erklärung für solche Lücken in J wird in einem Stück, das Wiederholungen so wenig scheut wie die Sündfluthgeschichte der Genesis, immer die bleiben, dafs die Nachricht der einen Quelle der der anderen schnurstracks widersprochen habe und darum neben ihr keinen Raum habe finden können. Diese Annahme ist hier doppelt gerechtfertigt. Ueber den Landungspunkt der Arche giebt es bekanntlich ungefähr eben so viele verschiedene Angaben wie Völker, die von der Sündfluth zu erzählen wissen, ja die verschiedenen Fassungen desselben Volkes pflegen noch verschiedene Landungspunkte zu nennen [1]). Berossus läfst die Arche *ἐν τῃ Ἀρμενιᾳ προς τῳ ὀρει των Κορδυαιων* landen [2]), die neuerlich gefundene assyrische Fassung

[1]) Vgl. hierzu vor allem den Aufsatz Nöldeke's „Der Landungspunkt Noah's" in seinen Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments S. 145 ff., ferner die reichhaltigen Angaben bei Lenormant, origines de l'histoire II, 1. ch. IX.

[2]) So nach Joseph. Ant. I, 3, 6. Nur im Ausdruck abweichend aus des Georgius Syncellus Chronographia u. s. w. Vgl. dazu Berosi quae supersunt ed. J. D. G. Richter 1825, S. 55 ff.

auf dem Berge Nizir [1]). Nun meint Schrader (Riehm, Hdwrtrb. Art. Ararat, S. 82), diese beiden Angaben kämen vermuthlich auf dasselbe Kardu-Gebirge der Syrer, Djebel Djûdî der Araber hinaus. Aber wenn die höchst sorgfältige Ortsbestimmung für Nizir, wie sie besonders Frd. Delitzsch giebt, sich bewährt, daſs der Berg Nizir „östlich vom Tigris jenseits des unteren Zâb etwa zwischen dem 35. und 36. Breitengrad" liege, wenn das Land Gutu (Qutu), dem der Berg angehört, „in dem oberen Stromgebiet des Adhem und des Dijâla" zu suchen ist, so ist der Berg Nizir von dem Djûdî um mindestens 2 Längen- und 2 Breitengrade entfernt und ist etwa in dem Kara-Dagh wesentlich von dem heutigen Suleimania zu erkennen, einer Kette, die von Nordwesten nach Südosten, dem Tigris parallel verlaufend, der Karte nach [2]) gegen Westen steil abfällt und aus der Tigris-Ebene weithin sichtbar sein muſs [3]). Andererseits läſst sich das Gebirge der „Kordyäer" in „Armenien" bei Berossus zwar sehr gut mit dem Dj. Djûdî, aber nicht mit jenem Nizir vereinigen. Haben wir so schon bei den Bewohnern des Zweistromlandes zwei verschiedene Angaben, so mag man weiter bedenken, wie die Perser später den Elwend, die Afghanen den Kuner oder Nurghil, die Bokharen den Nurah-Dagh als Landungsberg bezeichnen und andere An-

---

[1]) Vgl. dafür Del., Wo l. d. Par.? S. 105. 233 f., Haupt bei Schrader² S. 75. Smith, Chald. Genesis S. 237. Lenorm. a. a. O. S. 6 ff. Dillm.³ S. 127.

[2]) Es steht mir nur Stieler's groſser Handatlas in der Auflage von 1878 zu Gebote.

[3]) Lenormant (S. 7 f.) denkt an den Rowandîz-Berg unter dem 37. Breitengrad, zwischen Urumia-See und dem groſsen Zâb. Das wäre näher, aber nach den Angaben der Inschriften wohl unmöglich. Von der Tigris-Ebene aus kann dieser Berg nicht sichtbar sein, was doch für den Landungsberg des Zweistromlandes wohl anzunehmen ist. Lenormant's eigene Angaben auf S. 10 f. weiſs ich mit jener Meinung nicht zu vereinigen.

gaben mehr [1]). Man darf im allgemeinen sagen, dafs jede örtliche Ueberlieferungsgestalt einen besonders hervorragenden Berg der eigenen Gegend zum Träger der Arche gemacht hat. Unter diesen Umständen ist es nur wahrscheinlich, dafs auch die beiden biblischen Berichte verschiedene Landungspunkte werden genannt haben. Dafs die Angabe der Grundschrift weder mit der des Berossus noch der assyrischen Fassung übereinstimmt, dafs vielmehr bei den הרי אררט an das Hochgebirge des eigentlichen Armeniens, auf dem rechten Ufer des Araxes gedacht werden mufs, das in dem Masis, dem sogenannten grofsen Ararat, gipfelt, haben besonders Nöldeke und Dillmann, wie mir scheint, abthuend bewiesen. Zu jenen Angaben aber stellt sich die der Grundschrift mit Sicherheit als eine spätere, und die Angabe gerade des Ararat kann nur aus dem Bestreben hergeleitet werden, den höchsten Berg der Welt als Landungspunkt zu nennen. Deutlich läfst sich darin wieder die peinlich methodische Art der Grundschrift erkennen, da sie in dem Berge selbst, auf dem die Arche festgefahren ist, gleichsam den Beweis zu führen unternimmt, dafs die Fluth wirklich 15 Ellen über die höchsten Berge der Erde gegangen sei (7, 20). Dafs diese Absicht oder doch dergleichen vorgelegen, dafs 15 Ellen zugleich als Hälfte ihrer Höhe den Tiefgang der Arche bezeichnet, hat Nöldeke (S. 145. 152) richtig hervorgehoben, ebenso Dillmann (2. Aufl. S. 125) und Wellhausen (Gesch. Isr. I, S. 335). So wird Nöldeke Recht behalten, wenn er bezüglich des Verhältnisses der grundschriftlichen An-

[1]) Ich führe nach Lenormant an, der seine Gewährsmänner nennt und noch weiteren Stoff bietet. Wenig überzeugend erscheinen mir die Gründe, mit denen er die Hereinziehung des Demawend stützt, den Lubar des Buches der Jubiläen hat Franz Delitzsch (Genesis[4] S. 545) nicht mit dem Elburz an der Südküste des caspischen Meeres, sondern mit dem „Elborus“ (Elbrus) im Kaukasus gleichgesetzt. Beides mag sich die Wage halten.

gabe zu der des Berossus urtheilt, „dafs die bei erweiterter Weltkunde sich ergebende Erkenntnifs, dafs tief im Innern Armeniens (in Ararat) noch höhere Berge seien, zu einer Verschiebung dieser Localität veranlafste.“ Schon die Kenntnifs vom Lande Ararat aber verweist schwerlich in frühe Zeit[1]). Läfst sich daher bei dieser Ortsangabe ein bestimmter Zweck deutlich erkennen, so bedarf es nicht der Annahme, dafs für sie aufserdem eine wirkliche Ueberlieferung vorlag, vielmehr wird sie von dem Verfasser aus seinen Voraussetzungen erschlossen sein. Wenn aber die Grundschrift den Ararat als Landungsberg selbst geschaffen hat, so ist ihr nur um so sicherer Ur-Kasdim als Aufenthalt der Noachiden bereits überliefert gewesen — vielleicht schon nicht mehr klar verstanden — weil sie gewifs nicht aus sich die wunderlich verwegene Zickzacklinie Ararat, Ur-Kasdim, Charan, Kanaan würde gezogen haben. — Da andererseits der Jahvist überall den Zusammenhang mit der Ueberlieferung des Zweistromlandes weit besser bewahrt hat, so darf man annehmen, dafs auch sein Landungsberg ähnlich wie die der heimischen Ueberlieferung dichter an das Zweistromland wird angegrenzt haben. Gleichheit mit einem der beiden überlieferten brauchen wir darum nicht vorauszusetzen, weil dem jahvistischen Berichte jenen gegenüber sicher eine gewisse Selbständigkeit zukommt. Suchen wir demnach, was keineswegs unmöglich erscheint, den Landungsberg des Jahvisten in fernerer südlicher Verlängerung der Linie Qardu-Nizir, nach der Grenze von Elam zu, etwa in der Kette des Puschti-Kuh, so gelangen wir in eine Gegend, von der aus die Wanderung nach Ur-Kasdim und ihre spätere Fortsetzung keineswegs mehr abenteuerlich heifsen darf,

---

[1]) Nur noch zu finden Kön. II, 19, 37 (= Jes. 37, 38) und in der sehr späten Stelle Jer. 51, 27, vgl. zu letzterer meine Abhandlung in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1878, S. 428 ff. 529 ff.

und zugleich in die Nähe der wahrscheinlich ersten Heimath der Sündfluthgeschichte. Auch hieraus schliefse ich, dafs Ur-Kasdim allerdings schon dem Jahvisten gehört und die Grundschrift es von ihm geerbt hat.

Und nun darf ich wohl auch darauf zurückkommen, dafs ja Ur-Kasdim nur einmal nachweislich in der Grundschrift vorkommt, dagegen in 11, 28 J gehört und aufserdem in c. 15, 7 erst aus der Welt geschafft werden mufs [1]). Dazu hat man aber keinen Grund mehr. Dafs אֲנִי nicht jahvistisch sei, ist doch sehr viel gesagt [2]). Statt aller anderen Beweise führe ich dagegen 18, 13. 17. 24, 45. 28, 13 an: diese Stellen hat auch Wellhausen ohne jede Einschränkung J zuerkannt, und sollte es dennoch da auf Aenderung beruhen, so könnte es das auch hier. Für die Gesammthaltung des Verses ist auf die letztangeführte Stelle zu verweisen, nur dafs das אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק hier natürlich noch nicht möglich ist und durch die Berufung auf die erste und bis dahin einzige Gnadenthat Jahve's, die Ausführung aus Ur-Kasdim, ersetzt wird. Der Ausdruck dafür (הוצאתיך) ist ganz schlicht und kann nicht deshalb gegen ihn sprechen, weil er weiterhin mit Beziehung auf gleichstehende Ereignisse von allen Quellen gleichmäfsig und sehr häufig gebraucht wird (vgl. z. B. Ex. 20, 2. Deut. 13, 6. Lev. 19, 36). Das entsprechende Qal findet sich mit Bezug auf Abraham selbst gebraucht 24, 5 (הארץ אשר יצאת משם), ähnlich Ex. 23, 15. 34, 18. Neben jener Stelle gebraucht Abraham 24, 7 den stärkeren Ausdruck לְקָחַנִי. Im Uebrigen vergleiche man 12, 7 und 15, 18. Da der Vers demnach nichts bietet, was gegen den Jahvisten spräche, wohl aber den Namen Jahve; da er ferner in den oben herausgeschälten jahvistischen Zu-

---

[1]) Darauf verweist ausdrücklich auch Schrader[2] S. 133, ohne auf die gegen den Vers geäufserten Bedenken einzugehen.

[2]) So Wellhausen zu dem Verse, a. a. O. 412.

sammenhang sich aufs beste einfügt — indem erst dem Abraham ein Leibeserbe für seinen Besitz, dann das Land als Erbe verheifsen wird — so wird der Vers und damit Ur-Kasdim auch an dieser Stelle bei J zu belassen sein.

Man möchte dagegen noch einwenden, dafs der Name „Chaldäer" sonst im A. T. nicht vor Jeremia und Habakuk, vor der „chaldäischen" Zeit sich findet. Darauf ist zu antworten, dafs vorher nirgends Veranlassung dazu vorlag, während hier die geographische Bezeichnung dazu nöthigte und die Kenntnifs von dem Orte die Nennung des Landes mit sich brachte. Uebrigens scheint mir die Kenntnifs von dem Volke der כשׂדים schon für die älteren Schichten von J bewiesen durch den כשׂד, Sohn Nachor's c. 22, 22. Wir haben keine Ursache, in seinen Nachkommen andere Kasdim zu sehen, als die sonst allgemein und einzig bekannten, denn Chaldäa liegt nicht viel weiter von Charan und ist jedenfalls leichter zu erreichen als ʿUç und Bus. Auch Hiob 1, 17 verlangt kein anderes Volk. Ferner aber wird sich zeigen, dafs das älteste bisher nachweisbare Vorkommen der assyrischen Form des Namens „Kaldu", bei Asurnasirhabal (885—860)[1]) für die Annahme, dafs Ur-Kasdim aus J stamme, mehr als genügt; wenn die biblische, eigentlich heimische Form des Namens auf babylonischen Inschriften erst spät vorkommt, so hat das seinen guten Grund darin, dafs wir bisher wenige ältere Inschriften aus Babylonien besitzen.

Mit äufseren Gründen ist daher gegen Ur-Kasdim als Bestandtheil der jahvistischen Ueberlieferung in keinem Punkte etwas auszurichten: desto mehr, so möchte es scheinen, mit inneren. Ich darf dafür ein für allemal auf

---

[1]) Vgl. Schrader², S. 132 f. und Art. „Chaldäer" in Riehm's Hdwrtrb., wo er betont, es leide keinen Zweifel, dafs der Name weit älter sei.

die schon öfter herangezogene Stelle aus Wellhausen's Geschichte Israels (I, S. 325) verweisen, übrigens aber die Gründe nun selbständig zur Erwägung vorlegen. Die Semitentafel, die sicher auf eine jahvistische Vorlage zurückgeht, enthält längst vor Terach Namen, die sich von dem Boden Mesopotamien's nicht wollen trennen lassen[1]). Sie legen im Grunde noch entschiedener gegen eine Wanderung der Noachiden von Osten nach Ur-Kasdim, wie wir sie für J voraussetzten, Verwahrung ein, als gegen die von Norden her, die von der Grundschrift gefordert wird. Die Nachoriden erscheinen in den folgenden Abschnitten aus J so fest in jenem Lande ansässig, daſs von einer küzlich erst erfolgten Einwanderung kaum die Rede sein kann. Vor allem nennt Abraham in c. 24, 4. 7, vgl. v. 10 Mesopotamien, ארם נהרים, als sein Heimathland, mit demselben Ausdruck ארץ מלדתי, mittelst dessen in 11, 28 Ur-Kasdim als Heimathland des Haran (oder darin liegend)[2]) bezeichnet wird. Ist das für Haran der Fall, so gilt es nach dieser Quelle auch für Abraham, was zudem in 15, 7 vorausgesetzt wird, und es entsteht ein handgreiflicher Widerspruch, der in derselben Quelle unmöglich erscheint. — Alles dies ist unbedingt zuzugeben, steht aber meiner Meinung durchaus nicht im Wege. Es ist doch wahrlich nicht das erste Mal, daſs wir zwei von einander abweichenden und sich zum guten Theil widersprechenden Gestalten der jahvistischen Erzählung begegnen; diese aber hätten Wellhausen eine weit befriedigendere Erklärung der richtig beobachteten Schwierigkeiten geboten, als die von ihm vorgeschlagene Lösung. Zu Eingang dieser Untersuchung wurde darauf hingewiesen, daſs nach unseren bisherigen Ergebnissen auch die Semitentafel in

---

[1]) S. oben S. 434 Anm. 4.

[2]) Ur-Kasdim enthält augenscheinlich die Stadt und das Land in einem Namen, genauer wäre also das Heimathland כשׂדים, Chaldäa.

ihrer ursprünglichsten Gestalt schon bei J^1 werde gestanden haben, sodafs sie nach einander von J^2 und der Grundschrift herübergenommen bezw. umgestaltet worden wäre. Ist das richtig, so fällt eben wegen der örtlichen Bedeutung ihrer Namen auch der mesopotamische Aufenthalt der Semiten und später Nachoriden bereits der ältesten Gestalt von J zu, und daran wird man ohnehin besonders angesichts des c. 24 nicht zweifeln wollen. Eben darum aber kann diese älteste Gestalt der jahvistischen Schrift von Ur-Kasdim nichts gewufst haben, vielmehr müssen nach ihr schon viel ältere Geschlechter der theokratischen Linie als Abraham-Nachor und ihr Vater Terach in Mesopotamien gewohnt haben. — Nun erfolgte die Ueberarbeitung, aus der J^2 hervorging. Das eigentliche Kernstück dieser zweiten Ausgabe ist die Sündfluthgeschichte, und die bringt, wie wir schon mehrfach sahen und leicht erklärlich ist, vor allem neue örtliche, geographische Vorstellungen mit sich. Die Sündfluth, welche die ganze Erdoberfläche mit einem Wasserspiegel bedeckte, auf dem die Arche frei umhertrieb, löste natürlich die Erdbewohner von allem Zusammenhang mit ihren früheren Wohnsitzen los und setzte mit dem irgendwie sicher überlieferten Landungspunkt der Arche einen neuen Anfang der biblischen Ortskunde. Dieser Landungspunkt ist sicher ein Berg gewesen, aber es wird dabei nicht geblieben sein, vielmehr wurde aufser ihm gewifs auch ein Ort für die Ansiedelung der neuen Menschheit genannt[1]). Ist das auch in der Vorlage der biblischen Darstellung der Fall gewesen, so kann dieser Ort nur Ur-Kasdim gewesen sein, denn dort finden wir nachher die Semiten ansässig. Dem folgte eben J^2, indem er Noah mit den Seinen vom Landungsberge dahin ziehen liefs. Der spätere Verlauf der Geschichte in J^1 machte aber eine Ansiedlung der nächsten Verwandten Israel's in Mesopotamien

[1]) So in der Darstellung des Berossus a. a. O. Sipar, bezw. Babel.

nöthig, denn von dort war Abraham aus der Verwandtschaft nach Kanaan gewandert: daran also mufste J^2 den Anschlufs zu gewinnen suchen. Nur Nachoriden brauchten dort zu wohnen, es genügte also, den gemeinsamen Vater Abraham's und Nachor's mit diesen seinen Söhnen und Lot, dem Sohne Haran's, von Ur nach Mesopotamien ziehen zu lassen[1]). Eine solche Nachricht müssen wir für J^2 entschieden verlangen, weil JE in allen seinen Schichten die Ansässigkeit der Nachoriden in Mesopotamien voraussetzt. Dagegen war aller Wahrscheinlichkeit nach nicht schon dem Terach die Absicht zugeschrieben, nach Kanaan zu wandern, da diese Wanderung erst von Charan aus auf besondere Berufung Abraham's hin (12, 1 ff.) erfolgt ist. Diese Berufung wird daher schon aus J^1 stammen, doch mag sie in der Form verändert sein. — Die Semitentafel mit ihren geographischen Beziehungen konnte J^2 bei diesem Verfahren unmöglich stören, weil die Namen ihm Personen bedeuteten und mit Gegenden oder örtlich bestimmbaren Stämmen in ausgesprochener Weise gar nichts zu thun hatten: schwerlich hat er von dieser Bedeutung derselben nur etwas geahnt[2]). Ihm war mit dieser Wanderung Terach's und der Seinen jeder Widerspruch zwischen der älteren Ueberlieferung und seiner Sündfluthgeschichte beseitigt. So behält Wellhausen mit seinem

---

[1]) V. 28 soll jedenfalls erklären, warum Haran, dessen Linie zu den Auserwählten gehörte, selbst nicht mit nach Kanaan kam. Es gehört daher sicher schon zu J^1, nur ohne das Ur-Kasdim, was J^2 anhängte.

[2]) Immerhin bleibt es möglich, dafs der Bruder Abraham's früher nicht Haran, sondern Charan hiefs, wie die Stadt Nachor's und dafs diese einzelne störende, scheinbar mifsverständliche, Gleichheit erst später durch Verunähnlichung beseitigt wurde. Indessen ist hervorzuheben, dafs dies nur eine Möglichkeit ist. Die Verschiedenheit liegt jetzt doch deutlich vor, und Wellhausen hätte nicht a. a. O. ohne weiteres beide durch „Harran“ wiedergeben und gleichsetzen sollen. Bei Dillm.[2] ist S. 201 Z. 14 v. u. der Druckfehler „Ḥarran“ für Haran (vgl. S. 199 Z. 8. v. u.) zu berichtigen.

oben angeführten Ausspruch Recht: hier ist allerdings Harmonistik getrieben, aber nicht von dem Verf. der Grundschrift, sondern von J^2, dessen eigentliches Geschäft solche Harmonistik überall ist. — Nun aber kam die Grundschrift. Sie kannte die Berge von Ararat als die höchsten der Erde, auf ihnen also mufste die Arche aufgefahren sein. Wo dann Noah und die Seinen blieben und was sie trieben, kümmerte ihren Verfasser wenig, da es ihm nur auf das Gerippe der Erzählung ankam. Wie bei ihm die gesammte Menschheit bis auf Noah heimathlos ist, so sind es auch die Noachiden — abgesehen von dem vorgreifenden Schema der Völkertafel — bis es zur Einwanderung in Kanaan kommt. Ohne also zwischen dem Lande Ararat und Ur-Kasdim zu vermitteln[1]), läfst er in genauem Anschlufs an die jahvistische Erzählung Terach von dort ausziehen. Nur in einem Punkte schliefst er sich seiner Vorlage nicht an. Er weist die Verwandtschaft Bethuel's mit Abraham von der Hand, der erstere ist ihm deshalb kein Nachoride, und dem zufolge dürfen die Nachoriden nicht in Mesopotamien wohnen. Dafs er die Anschauungen des Jahvisten von den Nachoriden überhaupt entschieden verwirft, beweist ja schon ein Vergleich zwischen der Nachoridentafel, die ʿUç als Sohn und Aram als Enkel Nachor's kennt (22, 21), und der grundschriftlichen Völkertafel, die beide zu Söhnen Sem's erhebt (10, 22 f.). Stillschweigend werden daher Nachor und Haran von der Wanderung ausgeschlossen. Dadurch wird Charan jeder gröfseren Bedeutung entkleidet, nichtsdestoweniger aber getreulich beibehalten; es ist nun nur noch der Ort,

---

[1]) Würde Arpakhschad, der Sohn Sem's, richtig auf die Landschaft Ἀρραπαχῖτις gedeutet, so läge darin vielleicht ein schüchterner Ansatz zu solcher Vermittelung: es könnte dann den Abstieg von den Ararat-Bergen bezeichnen sollen. Doch neige ich viel mehr zu der Ansicht, dafs sich Babel (oder Chaldäa) dahinter verbirgt.

wo Terach stirbt, ein kurzer, nothgedrungener Aufenthalt in Abraham's Wanderung. — Bei der Herstellung des Genesistextes endlich blieb der Wortlaut der Grundschrift unversehrt mit Ausnahme des Kopfes der Toledoth Abraham's oder doch der ersten Nachricht über ihn nach Terach's Tode. Auch da sind nur Worte verändert, nicht die Sache. Von J^2 fiel aus die Wanderung von Ur-Kasdim nach Charan als zum Theil widersprechende Parallele zur Grundschrift. Wie dann Nachor nach Charan soll gekommen sein, wo wir ihn später antreffen, hat R schwerlich überlegt, mindestens für keine bedenkliche Schwierigkeit gehalten. Dagegen wurden aus J^2 die dankenswerthen Bereicherungen der Personalstatistik in 11, 28—30 aufgenommen und ganz an der richtigen Stelle eingeschoben. Die wirkungsvolle Berufung aus Charan[1]) wurde zur Eröffnung der Geschichte Abraham's benutzt.

---

[1]) Ziemlich bedeutungslos ist die Frage, ob auch J den Ort Charan kenne oder ob dieser nur E und der Grundschrift gehöre, während J nur von der Stadt Nachor's (und Aram Naharajim) rede (so Wellh. a. a. O. und Jahrbb. XXI, S. 426). So klar steht die Sache jedenfalls nicht, vielmehr scheint mir eine sichere Entscheidung geradezu unmöglich. Jene beiden Namen finden sich nur in dem einzigen Verse 24, 10. Die Angabe des Landes stimmt auch für Charan; Stadt Nachor's ist jedenfalls kein Eigenname, vielmehr nur allgemeinste Angabe, in der das Wichtige hervorgehoben wird (man beachte das אֶל־ע' נ'). Diese Stadt Nachor's kann also Charan heifsen. Dieser Name findet sich in JE nur 27, 43. 28, 10. 29, 4. C. 27, 43 ist in dem übrigens zusammengesetzten Text ohne Seitenstück, die Entscheidung, von wem er herrühre, meines Erachtens unmöglich, ein Vorurtheil für J aber einigermafsen berechtigt. Der Vers 28, 10 bietet nicht das Geringste zur Entscheidung; da v. 13—16 das Vorhandensein eines Berichtes von J beweisen, ist dieser nicht ausgeschlossen. Nur 29, 4 bietet weit gröfsere Wahrscheinlichkeit für E, obgleich auch hier Spuren von J nicht fehlen. Bleibt es dem gegenüber durchaus möglich, dafs J Charan genannt hat, so mufs ich dies wahrscheinlich finden, eben weil die Grundschrift 11, 31. 32. 12, [4]. 5 den Namen bringt. Befolgt sie damit sicher das Vorbild ihrer Vorlage, stand eine solche aus E ihr hier höchst wahrscheinlich nicht zur Verfügung, so wird sie den Namen

Dies die Aufwickelung des Hergangs bei Entstehung des jetzigen Berichtes, wie ich sie mit meinen Mitteln vermuthungsweise geben kann. Jedenfalls mufs ich es für unmöglich halten, alle vorliegenden Erscheinungen mit weniger Gliedern als diesen drei: J^1, J^2, Grundschrift zu erklären. Welchen Schwierigkeiten die bisherigen Aufstellungen unterliegen, glaube ich ausreichend gezeigt zu haben.

Von den verschiedenen Gestalten der Einwanderungsgeschichte, die wir so gewonnen haben, ist natürlich bei weitem die wichtigste die erste, J^1. Haben wir es irgendwo mit rein hebräischer Ueberlieferung zu thun, so ist dies in J^1 der Fall. Aber leider ist die Darstellung dieser Quelle nur in Trümmern erhalten, die frisch behauen und in einen Neubau eingemauert erscheinen. Von gröfsester Wichtigkeit wäre es, wenn es uns gelänge, diese Trümmer wenigstens in Gedanken in dem alten Bau an ihre Stelle zu setzen.

Wir haben den Faden von J^1 in immer neuen Anknüpfungen verfolgt bis zur Wanderung Noah's von Babel, als Jahve die Sprachen verwirrte. Wir trafen ihn dann in einem neuen Lande fest angesiedelt, als ersten Winzer, und hörten Fluch und Segen über seine drei Söhne. Unsere letzte Frage, die wir offen lassen mufsten, war die nach dem Schauplatz dieser Ereignisse. Mich dünkt, das Ergebnifs unserer letzten Untersuchungen füllt diese Lücke aus. Was müssen wir von diesem Ansiedelungslande verlangen? Zunächst, dafs es auf dem Wege von

---

wohl aus J^2 geschöpft haben. Zu dem Namen Aram Naharajim verweise ich noch auf Ed. Meyer's oben (S. 370) angeführten Aufsatz. Er bemerkt da, dafs der ägyptische Name Naharain, den er mit dem biblischen A. N. gleichsetzt, niemals Mesopotamien bezeichne, „sondern immer das Gebiet zu beiden Seiten des Euphrat, mit den Städten Karkamiš, Bambyke, Nii u. a." Ich übergehe, was er über die Form sagt. Dafs auch bei dieser Erklärung, ihre Bewährung vorausgesetzt, Charan zu A. N. gehören würde, unterliegt wohl keinem Zweifel.

Babel nach Kanaan liege, nach dem Lande, wo später die drei Söhne Noah's wieder zusammentreffen, um ihr Geschick zu erfüllen. Dem entspricht das syrische Mesopotamien aufs beste. Was wir oben[1]) voraussetzten, dafs nach einander Kanaan, Jepheth und endlich Sem in Abraham's Person von dort würden nach Palästina aufgebrochen sein, läfst sich mit diesem Wohnsitze Noah's vorzüglich vereinigen, das Land ist die eigentliche Ausfallspforte nach Palästina hin. Ferner mufs es ein zum Ackerbau und Weinbau geeignetes Land sein, weil ja Noah dort ansässig werden und Weinbau treiben soll. Dafs das für Charan zutrifft, läfst sich vollkommen ausreichend belegen[2]).

---

[1]) S. 368 f.

[2]) Für die Fruchtbarkeit der Gegend im allgemeinen darf ich auf die bei Dillmann und anderwärts gesammelten Stellen verweisen; dagegen fand ich nirgends Belege für Weinbau in dieser Gegend aufgeführt, ohne Zweifel, weil Niemand bisher Ursache hatte, darauf Werth zu legen. Der Güte J. Gildemeister's verdanke ich eine grofse Reihe von Nachweisen, durch welche die Möglichkeit meiner Annahme auch nach dieser Richtung hin mehr als hinreichend gewahrt ist. Ich beginne mit den wichtigsten Orten, die in der Nähe von Charan gelegen sind, betone aber ausdrücklich, dafs es ja auf Charan selbst hier gar nicht ankommt, sondern nur auf den Landstrich im allgemeinen. — Josua Stylites beschreibt die Weinernten in Edessa im Jahre 500 und 501 n. Chr. (c. 41. 45 ed. Wright = 42. 46 ed. Martin), er sagt ferner, dafs überall in den Dörfern des edessenischen Gebietes Weinlesen gehalten seien (c. 52 Wr. = 53 M.). Von Trauben und Weinbergen in Sarûǵ spricht Iṣṭakhrī 78, 11 und aus ihm Ibn Ḥauḳab 157, 7. Wie bekannt, liegt Sarûǵ etwa 7 Meilen westlich mit geringer Abweichung nach Norden von Charan aus, Edessa etwa 5 Meilen nördlich in demselben Flufsgebiet wie Charan. Das erstere ohne Zweifel = dem שְׂרוּג der Semitentafel. — Ferner werden genannt von Ibn Ḥauḳab: Sukair alabbâs am Chaboras (150, 15), Singǵâr (148, 15. 149, 2), Balad bei Mosul (148, 10); von Ephrem Syrus Nisibis (carm. Nisib. ed. Bickell 4, 116 (lat. v. 25), 6, 58 (lat. 10) u. s. w.; in Ritter's Erdkunde Mardîn (11, 398 ff.), Ǵezîret ibn Umar (11, 11); endlich das nördlich davon jenseit des Tigris gelegene Si'irt bei Abulfeda 289. So bestätigt es sich, dafs im nördlichen Mesopotamien überall da Wein ge-

Endlich aber läfst die einzige Stammtafel von Noah auf Abraham, die wir besitzen — wie wir aus dem Verhältnifs der Sethitentafel zu der der Kainiten schliefsen dürfen, die einzige, die es je gegeben hat — in ihrer früheren Gestalt schon den Enkel Sem's, Peleg, einen Namen tragen, der bestimmt auf das westliche Mesopotamien, die Mündung des Chaboras, hinweist[1]). Schwerlich ist damit eine Wanderung innerhalb der Stammtafel bezeichnet, sondern vielmehr eine Ausbreitung innerhalb des Gebietes, das der Stammvater errungen hatte. Ich wage deshalb, J^1 dahin wiederherzustellen, dafs Noah von Babel aus nach dem westlichen, syrischen Mesopotamien wanderte und von dort aus die Ausbreitung der Noachiden im alten Sinne erfolgt ist. Durch die Wanderung Terach's von Ur-Kasdim gelangt J^2 zu demselben Ziele, und so dürfen wir nun mit vollster Bestimmtheit sagen, dafs das neue Bette, welches J^2 für seine Sündfluthgeschichte gegraben, sich jetzt wieder ganz mit dem alten Arme vereinigt hat und die jahvistische Geschichtserzählung in der Hauptsache wenigstens in einem einzigen Strome weiterfliefst. Mit dem stofflichen Abschnitt, bis zu welchem wir vordringen wollten, haben wir also zugleich einen schriftstellerischen Ruhepunkt innerhalb der Genesis erreicht und so unseren Gegenstand allerseits erschöpft.

Mit einigen Hinweisen auf das erreichte Ergebnifs darf ich daher wohl diese Untersuchung schliefsen. Schon oben[2]) wurde hervorgehoben, dafs der einzige Ausleger, der bisher die Sachlage in c. 9, 20—27 richtig erkannt hat, dem ich die Fingerzeige verdanke, die mich weiter

---

baut werden kann, wo irgend welche Berge und einiges Wasser vorhanden sind, und der Weinbau zieht sich in ununterbrochener Kette von den kurdisch-armenischen Gebirgen bis nach Syrien und zum Mittelmeer hin.

[1]) Vgl. Knobel zu d. St.

[2]) S. 365.

geführt haben, J. Wellhausen, ganz kurz bemerkt: „Wie es scheint, wohnen in 9, 20—27 die drei Noachiden alle in Palästina.“ Auch auf die äufserst bedenklichen Folgerungen aus dieser Annahme wurde dort schon hingewiesen. Im Zusammenhang einer Gestalt der Urgeschichte würde damit gesagt sein, dafs die Vorfahren Israel's nicht erst in der Person Abraham's, sondern bereits in der Noah's in das heilige Land eingewandert wären. Da eine Rückwanderung Sem's nach Osten doch nicht angenommen werden kann, wären somit Abraham's Vorfahren schon seit mindestens acht Geschlechtern in Kanaan ansässig gewesen: von dem örtlich wechselnden Aufenthalt Abraham's, Isaak's und Jakob's in Palästina, wie die Genesis ihn darstellt, könnte gar keine Rede mehr sein. Damit wären die Gestalten dieser Erzväter selbst in Frage gestellt, die ganze Patriarchengeschichte würde unbrauchbar. Ferner müfste, wenn Noah Fluch und Segen über seine Söhne schon im Lande Kanaan ausgesprochen hätte, dieser Fluch und Segen sich in nicht zu langer Zeit nach ihm vollziehen, da alle Vorbedingungen dafür gegeben wären. Damit lassen sich die geschichtlichen Thatsachen, die sich in der Sage spiegeln müssen, schwerlich in Einklang bringen. Alle diese Bedenken sind beseitigt mit der durch alle Anzeichen zugleich empfohlenen Annahme, dafs Noah von Babel aus nach Charan gewandert und seine Söhne von dort aus bis auf den Zweig Nachor's allmählich in das Land gezogen seien, in dem viel später jene Noahsprüche sich erfüllten [1]).

Von grofser Wichtigkeit erscheint mir ferner, was sich hinsichtlich des Bewufstseins der Hebräer von ihrer und ihrer Verwandten Urheimath ergeben hat, sowohl nach der positiven als nach der negativen Seite. Ist es doch gerade heute eine brennende Frage auf dem Gebiete der Sprach-

[1]) Vgl. dazu oben S. 332 f.

vergleichung wie der Völkerkunde und Culturgeschichte, wo die Ursitze der Semiten zu suchen seien, und die biblischen Nachrichten werden dazu mit Recht, aber leider oft mit wenig Urtheil und Unterscheidung verwerthet. Mit Nachdruck hebe ich hervor, daſs die „Berge von Ararat“ durchaus nicht für die Feststellung der wirklichen Erinnerung der Hebräer verwendbar sind : sie sind spätester, gelehrter Zusatz. Damit fällt in Zukunft jeder brauchbare Anhalt für die Annahme, daſs die Hebräer selbst ihren Ursprung aus Armenien behaupteten. Im fernen Osten, nicht im Norden, läſst die älteste Gestalt der hebräischen Urgeschichte die Hebräer erschaffen und von dort hergekommen sein, aber nicht nur die Hebräer, sondern die gesammte Menschheit (vgl. 11, 1 ff.). Diese Nachricht hat keine geschichtliche, sondern nur ideale Bedeutung. Der Israelit in Palästina hat zur eigentlichen Basis seiner geographischen Vorstellungen das mittelländische Meer, mit dem das Land zu Ende geht und beginnt. Von ihm aus schaut er nach Osten : die natürliche Linie, an der er Entfernung von seiner Heimath miſst, steht daher gleichsam senkrecht auf dem Mittelmeer, und die weite, weite Ferne liegt im äuſsersten Osten. Die Anfänge der Menschheitsgeschichte müssen sich also dahin verlieren, weil sie eben nicht in greifbaren, erreichbaren, bekannten Ländern sich abspielten, sondern in geheimniſsvollen, jetzt verlorenen Gegenden. Erweiterung der geographischen Kenntnisse that dem keinen Abbruch, mit jeder Erweiterung rückten jene Länder von selbst in der Vorstellung weiter hinaus [1]).

---

[1]) Das trifft freilich bei den Strömen des Paradieses nicht ganz zu, da folgerichtig die Entdeckung der Euphrat- und Tigris-Quellen genügen muſste, sie unhaltbar zu machen. Daraus wird sich einerseits schlieſsen lassen, daſs der obere Lauf der Ströme als das Stück geschrieben wurde, den Hebräern noch nicht bekannt war, und andererseits ergiebt sich daraus ein Wahrscheinlichkeitsgrund mehr, daſs dieser Abschnitt der ersten, keuschesten Gestalt der Paradiesesgeschichte noch nicht angehört haben wird. Vgl. dazu oben S. 82.

Schrittweise mufs von dort aus eine Wanderung mit der Sonne, nach Westen hin, die Annäherung der Menschheit an ihre geschichtlich bekannten Wohnsitze erfolgt sein. Aber eben weil das so sein mufs, bedarf es dazu keiner geschichtlichen Erinnerung, wie solche denn zugleich unmöglich bestanden haben kann. Der erste greifbare Ort, wo wir die Menschen nach der ältesten Erzählung finden, ist Babel, ist das Land am Euphrat und Tigris. Aber auch da haben wir es noch mit einem Abstractum zu thun, mit der gesammten Menschheit, das Concretum einzelner Völker entsteht erst durch den Vorgang, der Babel den Namen giebt. Alles hat bis zu diesem Punkte denselben idealen Anstrich, einen Gedankeninhalt. Darum besteht auch bei Babel nur die Möglichkeit, dafs eine wirkliche Erinnerung in ein ideales Gewand gekleidet vorliegt: aus der jetzigen Fassung ist eine solche nicht mit Wahrscheinlichkeit zu entnehmen. Aber sofort nach Noah verwachsen die Menschen mit dem Boden, auf dem sie wohnen, die Vorstellungen werden greifbar, das Volk Israel stellt sich mit Bewufstsein in einen Kreis verwandter Völker. Dafs das syrische Mesopotamien die Wiege der Israeliten nicht nur, sondern der semitischen — besser gesagt, noachidischen — Bevölkerung Vorderasiens sei, scheint mir eine wirkliche Nachricht zu sein, die von der Völkerkunde als solche in Betracht gezogen werden mufs. Sie braucht nicht einfach herübergenommen zu werden, die Forschung mag über sie hinaus rückwärts vordringen; aber sie ist bestimmt genug, um irgendwie Aufnahme in das Erforschte zu verlangen. In meines Erachtens sehr schöner und dankenswerther Ausführung hat vor kurzem Ign. Guidi[1]) darzuthun gesucht, dafs das sprachliche Gemeingut der semitischen Völker, der Umfang von Begriffen, die von allen oder fast allen mit demselben Worte

---

[1]) In der oben, S. 366, angeführten Abhandlung.

bezeichnet werden, auf einen einstigen gemeinsamen Aufenthalt in dem unteren Stromgebiet des Euprat und Tigris schliefsen läfst. In einzelnen, höchst eingehenden Untersuchungen über die Worte für Bodenbeschaffenheit und Klima, für Mineralien und Pflanzen, für die Thiere, die Lebensweise, endlich über die Frage, ob die Ursemiten Feigen, Oel und Wein gekannt, gelangt Guidi zu einer Menge von Merkzeichen, die zusammengenommen nur auf jenes Land passen wollen. Mag davon — worüber ich mir kein Urtheil anmafse — manche Einzelheit die Probe nicht bestehen, so wird doch der Gesammteindruck voraussichtlich auf die Dauer Guidi's Anschauung günstig sein. Damit mag dann nachträglich auch die Wanderung Noah's von Babel nach Charan eine gewisse Bestätigung erhalten; jedenfalls aber läfst sich mit diesem Ergebnifs der Aufenthalt der Noachiden im westlichen Mesopotamien aufs beste vereinigen. Je willkommener daher auch mir Guidi's Ergebnisse sind, um so entschiedener mufs ich gegen den letzten Abschnitt seiner Schrift, „Del fissarsi delle lingue semitiche in Babilonide e della regione donde vennero gli antenati dei Semiti", Verwahrung einlegen, insbesondere gegen das, was er auf S. 50 ff. auseinandersetzt. Woher die noch ungetrennten Semiten in das Zweistromland gekommen, fragt er dort, und beantwortet diese Frage fast ausschliefslich mit biblischen Nachrichten. C. 11, 2 scheint ihm zu unsicheren Sinnes [1]). „Aber 9, 20 pflanzt Noah, bald nach der Sündfluth, den Weinstock. Wie immer man diese Nachricht auslegen mag, unleugbar wird in der uralten Ueberlieferung der Hebräer [2]) die Einführung des Weinstocks in die Zeit und das Land der Vorfahren der Semiten verlegt. Da nun nach vielen Naturforschern der Weinstock aus den Gegenden südlich und südwestlich vom

---

[1]) Vgl. oben, S. 379 Anm.

[2]) tradizione antichissima degli Ebrei.

Caspischen Meere stammt, so scheint die hebräische Ueberlieferung dahin den allerersten Ursprung der Semiten und anderer Völker zu setzen.“ Eben darauf scheint ihm der Berg Nizir der babylonischen Sündfluthlegende, die Berge von Ararat aus Gen. 8, 4, wenn auch etwas abweichend, zu führen, und so meint er, sei die geographische Möglichkeit der einstigen Gemeinschaft der Indogermanen und Semiten erwiesen, wie mit der philologischen bereits geschehen [1]). Aber nach unseren Ergebnissen pflanzt Noah den Weinstock nicht nach der Sündfluth und nicht in den Ländern südlich oder südwestlich vom Caspischen Meer, wie denn auch die Ueberlieferung der Hebräer mit der Ansicht jener Naturforscher doch durchaus nicht übereinzustimmen braucht. Der Berg Nizir liegt weit von jenen Gegenden entfernt, da er nothwendig in die Tigris-Ebene hineinschauen mufs, und die Berge Ararat's gehören nicht zur alten hebräischen Ueberlieferung. Vor allen Dingen weifs ich nicht, wie sich dieses, aus wenigen undeutlichen Spuren entnommene Schlufsergebnifs mit dem reimen soll, was Guidi's eigene Untersuchungen zu Tage gefördert haben. Wenn der Nachricht Glauben geschenkt wird, dafs die Semiten — nicht nur vor ihrer Spaltung in verschiedene Völker, sondern schon ehe sie sich als geschlossene Einheit von anderen Völkern loslösten — in der Cultur bis zur Weinbereitung vorgedrungen waren : wie ist es dann denkbar, dafs sie ihren gesammten Sprachschatz erst im Stromgebiet des Euphrat und Tigris ausgebildet haben? Wie sollen sie jene Nachricht von der Einführung des Weinbaus bewahrt und doch die darauf bezüglichen Worte vergessen haben, wie aus einem Lande gewaltiger Berge gekommen sein und doch kein gemeinsames Wort für

---

[1]) In den Namen der Semitentafel findet Guidi, zum Theil nach älteren Vorbildern, Nachrichten über die ersten Theilungen der Semiten in Völker.

„Berg“ besitzen? Den Versuch Guidi's, über das Ergebnifs wissenschaftlicher Einzelforschung in noch höheres Alterthum hinauf vorzudringen, mufs ich daher für völlig verfehlt ansehen; für die Herkunft der Semiten aus Armenien hat er keinerlei Gründe beigebracht. Damit ist freilich auch nichts dagegen gesagt, und ich würde daraufhin eben so wenig wagen, mich auf Schrader's Seite zu stellen und die Herkunft aus Arabien zu behaupten. Jedenfalls fehlt auch dafür die biblische Grundlage oder Anknüpfung, wenn, wie ich zu zeigen versucht, auch Ur-Kasdim und Nimrod der Kuschite nicht der ursprünglichen Ueberlieferung der Hebräer angehören. Mir scheint vorläufig wichtig genug die von der biblischen Ueberlieferung und sprachgeschichtlicher Forschung gleicherweise gestützte Annahme, dafs die Semiten oder ein grofser Theil derselben einst im Euphrat- und Tigris-Lande gewohnt haben, und dafs insbesondere die allmähliche Besiedelung Palästina's, im weitesten Sinne verstanden, mit den Völkern, die wir später dort vorfinden, vom westlichen Mesopotamien aus erfolgt ist.

XII.

Gegenseitiges Verhältnifs und Alter der Quellen der Urgeschichte.

Die nunmehr abgeschlossene Untersuchung der biblischen Urgeschichte mufste ihr Augenmerk vor allem darauf richten, die älteste Quelle in allen ihren einzelnen Bestandtheilen und Bruchstücken aus dem Zusammenhang herauszulösen und wieder zu einem Ganzen zusammenzufügen. Nur absatzweise konnte daneben das Verhältnifs der übrigen Quellenschriften zu dieser ältesten näher ins Auge gefafst werden, und sind dabei auch die springenden Punkte wohl ausnahmslos zur Sprache gekommen, so wird doch eine zusammenhängende Uebersicht der Ergebnisse nicht überflüssig sein. Nur sehr unvollständig konnte dagegen das Verhältnifs jener späteren Gestalten untereinander in Betracht gezogen werden, und insbesondere das der Grundschrift zu den ermittelten Gestalten der jahvistischen Quelle. Dies nachzuholen ist die Hauptaufgabe dieser Untersuchung; ist sie gelöst, so mögen einige Andeutungen über das vermuthliche Alter der Quellen, soweit solche unmittelbar aus unseren Ergebnissen zu gewinnen sind, den Schlufs machen. —

Als die Grundlage der ganzen schriftstellerischen Entwicklungsgeschichte, als deren endliches Ergebnifs die biblische Urgeschichte vor uns liegt, haben wir eine Ur-

gestalt der jahvistischen Quellenschrift kennen gelernt. Ueber sie hinaus gelang es uns an keinem Punkte weiter hinaufzusteigen, für keine ihrer Erzählungen fand sich ein wirkliches Seitenstück, das wir etwa als Quelle hätten betrachten können. Dagegen liefs sich, was wir aus Gründen aller Art diesem J¹ zuschreiben mufsten, derart zu einem muthmafslich vollständigen Ganzen zusammensetzen, dafs nur der Weg von Babel nach dem syrischen Mesopotamien, in der Genesis aus guten Gründen verwischt, und nur drei Worte zur Verbindung von 10, 9 mit 6, 4 ergänzt zu werden brauchten. Der Anfang hat durch die Voranstellung einer zum Theil gleichlaufenden Erzählung gelitten, das Ende läuft in den Strom der anderen Quellen ein und verliert sich in ihm; aber sachlich ist alles durchaus klar und vollständig[1]).

Viel lückenhafter ist die zweite Gestalt derselben Quelle erhalten, wenigstens was den Wortlaut angeht. Das erste Stück, in dem dieselbe sicher zu Worte kommt, das uns also die Möglichkeit giebt, diese zweite Gestalt mit der ursprünglichen zu vergleichen, ist die Stammtafel von Adam durch Seth bis auf Noah, und auch sie ist nur im Bruchstück vorhanden. Aber das Verfahren des Verfassers, das Verhältnifs seiner Schrift zu ihrer Vorlage, läfst sich von hier an überall deutlich erkennen. Die Sündfluthgeschichte mufs diesem Verfasser als der eigentliche Mittelpunkt, als das Hauptereignifs der gesammten Urgeschichte erschienen sein. Als das erste gewaltige Gericht über die sündige Welt, die erste Sichtung zwischen Gerechten und Ungerechten, die erste Gnadenthat Gottes an seinen Auserwählten — so mochte sie als Vorbild der ganzen künftigen Weltgeschichte vom Standpunkte des Israeliten aus gelten und darum schon besonders bevorzugt werden. Diese Erzählung aber steht nicht ohne Seitenstücke da, sie ist

[1]) Vgl. den Versuch einer Herstellung im Anhang.

vielmehr Gemeingut einer Reihe von Völkern, und es läfst sich das Eine wenigstens schwerlich bezweifeln, dafs die aufgefundene keilinschriftliche Fassung derselben schriftstellerisch, wenn auch nicht in dieser Niederschrift, älter sein mufs als die biblischen Berichte [1]). Aber viel wichtiger noch ist, dafs die älteste Quelle der biblischen Urgeschichte nichts von der Sündfluth weifs. Darum darf es wohl als höchst wahrscheinlich bezeichnet werden, dafs J^2 diesen Zuwachs seinem Volke aus dem Schatze des Zweistromlandes zugeführt hat, wenn auch der zwingende Beweis dafür vielleicht niemals erbracht werden kann [2]). Diesem Kern seiner Erzählung zuliebe unterzieht nun J^2 die ihm vorliegende Ueberlieferung einer durchgreifenden Veränderung. Alles, was damit nicht zu reimen ist, mufs weichen, doch sucht er zugleich auch aus allem wenigstens etwas Verwendbares zu gewinnen und fügt es in seine Erzählung ein. Vor allem aber wahrt er derselben den israelitischen Anstrich und schützt das unveräufserliche Eigenthum seines Volkes, indem er ihm seine Ahnen läfst. So geht rücksichtslose Umgestaltung mit peinlichster Gewissenhaftigkeit Hand in Hand. Da die Sündfluthgeschichte ihren Helden als den Vertreter des zehnten Geschlechtes der Menschheit bezeichnet, so müssen zwei Glieder der israelitischen Stammtafel hinzugefügt werden; aber es sind nur Doppelgänger der alten Stammväter, nicht neue Leute. Weil die Söhne des neuen Stammvaters der gesammten Menschheit schon Völker darstellen, und die Menschheit danach von selbst auseinander fällt, so mufs die Erzählung vom Thurmbau zu Babel gestrichen werden. Dafür aber

---

[1]) Auch was v. Gutschmid, Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients S. 146 hervorhebt, kann, selbst wenn sich der Nachweis für die Entlehnung eines einzelnen Zuges aus der ägyptischen Mythologie führen liefse, nicht gegen das Alter der Geschichte als solcher eingewandt werden.

[2]) Vgl. oben, S. 180 f.



versäumt er nicht innerhalb der Völkertafel ein an dieser Stelle recht fremdartig erscheinendes Stück einzuschalten, das über die Entstehung Babel's, vielleicht nach östlichen Berichten, die dem Verfasser glaubwürdiger vorkamen, Aufschlufs ertheilte [1]). Das Stück von den Engelehen und den Riesen, an dieser Stelle jedenfalls mit der Sündfluth unvereinbar, mochte dem Verfasser auch an sich besondere Bedenken erregen, weil er mit der Mythologie der Assyrer und Babylonier und mit der darauf begründeten Religionsübung vertraut war und so die Gefahr solcher mythischen Gebilde zu würdigen wufste. Dafs das keine grund- und haltlose Vermuthung ist, beweist gerade der Vergleich seiner Sündfluthgeschichte mit der aus dem Osten überlieferten. Wir staunen über die Reinheit des darin ausgeprägten ethischen Monotheismus, solchen Vorlagen gegenüber. Aber dennoch wurde auch jene Erzählung nicht ganz verworfen; es blieb von ihr der Name Nimrod und der Gibbōr übrig, wenn auch in der neuen Gestalt und Umgebung kaum mehr wieder zu erkennen [2]). Nur eine Geschichte, soweit unsere bisherigen Untersuchungen reichen, scheint spurlos verschwunden, die Geschichte von Noah's Weinbau und Rausch, die einen Flecken auf das reine Bild des einzigen Auserwählten hätte werfen können [3]). Und doch dürfte die Frömmigkeit, die sich in den Sprüchen Noah's äufsert, die Vertrautheit mit Jahve, die sich in seiner Prophetengabe unwiderleglich offenbart, vor allen Dingen die Veranlassung gewesen sein, weshalb die Sündfluth in seine Zeit verlegt und er aus ihr gerettet wurde. Oder vielmehr: als der Verfasser im Abzählen seiner zehn Geschlechter ungefähr auf Noah gerieth und weder über ihn hinausgehen noch vor ihm stehen bleiben

---

[1]) Vgl. oben, S. 402 f.
[2]) Vgl. oben, S. 400 f.
[3]) Vgl. oben, S. 310 ff.

konnte [1]), da mag dies Merkmal ihm die Gewifsheit gegeben haben, dafs der Held der Sündfluth, der unter den vollzählig aufgeführten Stammvätern seines Volkes unmöglich fehlen konnte, eben in Noah gefunden sei. Das erst wird ihn bestimmt haben, diesem seinem Helden durch Verdoppelung zweier Vorväter die ihm gebührende Stelle zu ertheilen. Und nun jener der neue Stammvater der gesammten Menschheit geworden ist, weifs er durch eine einzige, leichte und äufserst feine Aenderung in den Namen der drei Söhne sie zu Häuptern der drei grofsen Völkerfamilien zu erheben [2]) und eine Uebersicht der Welt nach Völkern und Ländern daran zu knüpfen. — Endlich, nachdem die Sündfluth mit allem, was sich aus ihr ableitete, verarbeitet und untergebracht war, da lenkt J^2 in die Pfade seiner Vorlage ein und läfst die Einwanderung seiner Väter in das ihnen verheifsene Land ganz ebenso erfolgen, wie jene [3]). Man wird zugestehen müssen, dafs diese Arbeit von J^2 an klarer Erfassung des einmal gesteckten Zieles, an Sicherheit und Besonnenheit in der Wahl der Mittel, die jedes Zuviel wie Zuwenig vermeidet, an Schönheit der eigenen Darstellung und Abrundung des Geschichtsverlaufes Grofsartiges leistet. Wäre nicht ein J^3 nach ihm gekommen, so könnte schwerlich Jemand ahnen, dafs J^2 bereits eine Vorlage gehabt. —

Den Beweis für alles das, was ich hier kurz dargelegt habe, wird man in den unten angezogenen Stellen der bisherigen Untersuchungen finden, soweit ich ihn zu führen vermag; jeder Versuch, die Unabhängigkeit unseres J^2 von J^1 oder gar eine Umkehrung des ermittelten Verhältnisses zu behaupten, wird sich — das wage ich zuversichtlich auszusprechen — als völlig aussichtslos erweisen.

---

[1]) Vgl. oben, S. 407 f.
[2]) Vgl. oben, S. 322 ff.
[3]) Vgl. oben, S. 442 ff.

Der Verfasser von J^3 ist zwar nur ein Redactor in etwas vergröfsertem Mafsstabe, aber hie und da erhebt auch er sich zu dem Range eines Schriftstellers. — Er findet jene beiden Fassungen der Urgeschichte vor, sieht, wie sie neben einander herlaufen; aber er erkennt nicht die ursprüngliche Einheit des genealogischen Gerüstes, er sieht nicht mehr ein, wie sie sich Punkt für Punkt gegenseitig ausschliefsen und ausschliefsen müssen, weil die eine eben durch Verunähnlichung aus der anderen entstanden ist. Allen Hauptsachen nach meint er in der einen die willkommene Ergänzung der anderen zu sehen, alle Widersprüche sind ihm entweder nur scheinbare, die durch Ausfüllung von Lücken beseitigt werden können, oder sie berühren nur einen Theil, nicht das Ganze und können dann entweder durch Streichen und Versetzen gewisser Theile oder durch leichte Aenderungen, Zusätze, Verbindungsglieder beseitigt werden. Das erstere ist der Fall bei der Kainiten- und Sethitentafel, sie werden durch den Brudermord verbunden und in Beziehung zu einander gesetzt [1], ein kleiner Zusatz am Anfang der Sethitentafel macht vollends alles glatt [2]. Gestrichen wurde der Schlufs der Geschichte von den Ehen der Engel und das Wichtigste davon an seiner Stelle in J^2 eingehängt [3]; gestrichen wurde vor allen Dingen die Wanderung Noah's von Babel nach Mesopotamien [4]. Die darauf folgende Geschichte aber von ihm und seinen Söhnen bedurfte eines winzigen Zusatzes (in 9, 22) [5], um dann an die Sethitentafel angehängt und durch den schönen Vers 5, 29 auf das feinste mit J^2 verbunden zu werden [6]. Endlich der Thurmbau zu

---

[1]) Vgl. oben, S. 183 ff. 208 f.
[2]) Vgl. oben, S. 154 ff.
[3]) Vgl. oben, S. 390 ff.
[4]) Vgl. oben, S. 404 f.
[5]) Vgl. oben, S. 299 f.
[6]) Vgl. oben, S. 309 ff. 306 ff.

Babel brauchte nur richtig als ein nach-sündfluthliches Ereignifs verstanden zu werden, um dann aufs beste mit J^2 zu stimmen. Schien doch die Nachricht von Nimrod in 10, 8—12 von der Erbauung Babel's nicht zu reden, sondern sie vorauszusetzen, und die Völkertafel sprach wohl von einer Theilung der Menschheit in Völker, liefs aber das „Wie?“ unerörtert: das wurde durch den Thurmbau nachgetragen. Es galt nur denselben an der richtigen Stelle in der Völkertafel einzuhaken, und das gelang durch blofse Deutung, oder vielmehr — was gewifs die Meinung von J^3 war — blofs durch das unabweisbar richtige Verständnifs des Namens Peleg in c. 10, 25[1]). Ohnehin vertrat derselbe bei J das dritte Geschlecht nach Noah (Sem, Eber, Peleg)[2]), so dafs die Möglichkeit Nimrod's Geschichte daran anzuknüpfen (Cham, Kusch, Nimrod) vollkommen gewahrt blieb. — So erweist sich der Veranstalter von J^3 als ein unverächtlicher Schriftsteller, der für die Ansprüche seines Volkes und seiner Zeit ohne Zweifel in höchst befriedigender Weise die schwere Aufgabe löste, zwei werthvolle Ueberlieferungen möglichst unverkürzt und unbeschädigt zu verbinden und zugleich um weitere schöne Stücke zu vermehren, die er selbst in unbedingtem, treuem Anschlufs an das Vorhandene mehr entdeckt als geschaffen hatte. Indessen hindert uns diese Würdigung keineswegs an der Einsicht, wie eben durch jene ehrfurchtsvolle Schonung des Ueberlieferten überall die Merkmale der alten Janusgestalt der Ueberlieferung stehen geblieben sind, und wie gerade des Verfassers behutsame Eingriffe sich ausnahmslos bei genauem Zusehen als Uebermalungen verrathen.

Besonders wichtig aber für die Geschichte der Quellen ist die Beobachtung, dafs J^2 überall Recht behält, dafs

---

1) Vgl. oben, S. 383 ff.

2) Vgl. oben, S. 411.

auch im Kleinsten J^1 stets nachgeben mufs. Nicht die geringfügigste Umstellung läfst sich in J^2 argwöhnen [1]) — freilich wäre sie bei seiner geschlossenen Haltung auch schwierig gewesen —, mehrere und bedeutsame in J^1. In Betreff Nimrod's, wo doch wenig auf dem Spiele stand, behält J^2 Recht, ebenso in dem wichtigeren Punkte der Söhne Noah's. Von der Sündfluthgeschichte wird nicht einmal der erste Ansiedlungsort, Ur-Kasdim, aufgegeben [2]), obgleich durch diesen leichten Strich ein werthvolles Stück von J^1, der Zug Noah's nach Mesopotamien, gerettet werden konnte und die Vorbereitung der Patriarchengeschichte nicht unwesentlich dabei gewann. Der gröfste Zusatz, der Brudermord Kain's, erfolgt innerhalb J^1 und sehr zu Ungunsten seines Berichtes. Von allen den grofsen Lücken, die jetzt in den Ueberresten von J^2 klaffen, haben wir keinen Grund, auch nur eine einzige schon in J^3 vorauszusetzen. Aus diesem Verfahren bei Entstehung von J^3 darf man gewifs schliefsen, dafs, als diese dritte Ausgabe veranstaltet wurde, J^2 bei weitem das überwiegende Ansehen genofs, dafs er als allein mafsgebende Fassung der Urgeschichte galt. Und das liegt ohnehin am nächsten. Besonders aus der sorgsamen Vermeidung alles Mythologischen [3]), aus der untadeligen Reinheit der religiösen Anschauungen, aus der stark abgeblafsten Farbe aller derjenigen Abschnitte, die nicht unmittelbar von der theokratischen Linie handeln, scheint hervorzugehen, dafs diese zweite Ausgabe von hoher Stelle ausging, eine gewissermafsen amtliche, sehr bewufste Berichtigung urwüchsig volksthümlicher Ueberlieferung darstellt. Kein Wunder daher, dafs sie bei einer

[1]) Hier ist natürlich von seinem Verhältnifs zu J^1 die Rede, nicht von den Stellen, wo J und die Grundschrift durch den Redactor der Genesis vereinigt sind, wie die Sündfluthgeschichte. Dort verhält es sich gerade umgekehrt.

[2]) Vgl. oben, S. 442 f.

[3]) Von der Paradiesesgeschichte wird hier abgesehen. Vgl. unten.

Wiedervereinigung der beiden Fassungen als unantastbar galt, als die Vor- und Grundlage, der alles Uebrige anzupassen war. Diese Wiedervereinigung selbst aber wird eben deshalb keine amtliche Arbeit gewesen sein; denn diejenigen Kreise, aus denen die zweite Gestalt von J hervorgegangen ist, werden schwerlich, auch in späteren Geschlechtern, ganz haben vergessen können, daſs dieselbe eben einem gewissen Gegensatz gegen die erste, einer Unzufriedenheit mit ihr entsprungen war. Sie hätten sich durch bloſses Nebeneinanderstellen und sachte Eingriffe nicht über den fortbestehenden Gegensatz hinwegtäuschen und so ihr eigenes Werk zu Schaden kommen lassen. Daraus glaube ich den Wahrscheinlichkeitsschluſs ziehen zu dürfen, daſs J^2 durch J^3 nicht verdrängt werden konnte, noch verdrängt worden ist. An der Stelle, welche die zweite Ausgabe veranstaltet hat, wird sie auch aufrecht erhalten, ja als die nach wie vor einzig maſsgebende betrachtet worden sein. Andererseits aber wird sich für J^1 keine so günstige Erwartung aussprechen lassen. Die amtliche, entscheidende Stelle hatte diese Fassung abgelehnt und durch eine andere ersetzt; den Bedürfnissen und Wünschen aller derjenigen [1]), welche dieselbe schätzten und zu erhalten wünschten, wurde J^3 in vollem Maſse gerecht. Schwerlich legte von nun an irgend Jemand noch Werth darauf, daſs die unvermehrte Urgestalt, J^1, erhalten bliebe, und so mag sie bald spurlos verschwunden sein.

Wir kommen nun zu der wichtigsten Frage: wie verhält sich die Grundschrift zu den jahvistischen Fassungen der Schöpfungsgeschichte, oder, anders ausgedrückt, wie haben wir uns die Vorlage der grundschriftlichen Urge-

---

[1]) Daſs die Zahl derer, die die schriftliche Fassung der Urgeschichte kannten, oder daſs die Zahl der Handschriften derselben groſs gewesen, darf man kaum voraussetzen.

schichte zu denken? Behufs leichterer Beantwortung dieser Frage wird es sich empfehlen, die einzelnen Abschnitte der grundschriftlichen Urgeschichte nach einander aufzuführen und neben sie diejenigen Stücke anderer Quellen zu stellen, die ihnen entsprechen und also die Vorlage der Grundschrift gebildet haben können.

Grundschrift.	Jahvist.
1. Die Schöpfungsgeschichte c. 1—2, 4a.	[Ohne jahvistisches Seitenstück, da schon von 2, 4b an die Paradiesesgeschichte eingeleitet wird. Der aufsteigende Nebel v. 6 dient zur Anfeuchtung der Erde, aus der v. 7 der Mensch gebildet wird, und das Paradies selbst ist bereits geschaffen (v. 8. 9), das verhängnifsvolle Verbot erlassen (v. 16. 17), ehe die Schöpfung zu Ende geführt wird.]
2. Die Sethitentafel c. 5, dazu der Abschlufs in 9, 28 f.	Dasselbe bruchstückweise aus J[2] (Reste 4, 25 f., von der Grundschrift verarbeiteter Stoff in 5, 24).
3. Einleitung zur Sündfluth, c. 6, 9—22.	Dasselbe aus J[2] 6, 5—8 bruchstückweise.
4. Die Sündfluth, verstreut in c. 7. 8.	Dasselbe aus J[2] ebendaselbst bis 8, 20, nicht vollständig.
5. Gottes Bestimmungen nach der Sündfluth, c. 9, 1—17.	Dasselbe aus J[2], 8, 21 f., wahrscheinlich nur bruchstückweise.
6. Die Völkertafel, verstreut in c. 10.	Dasselbe aus J[2], 9, 18a. 19 und in c. 10, bruchstückweise.

Grundschrift.	Jahvist.
7. Die Semitentafel, c. 11, 10—26.	[Aus J gänzlich weggefallen, sowohl für J^1 wie für J^2 vorauszusetzen, für letzteren auch aus gewissen Spuren in der Völkertafel und der vorhandenen Fortsetzung mit voller Sicherheit und wahrscheinlich in gröfserer Uebereinstimmung mit der Grundschrift als in J^1 [1]).]
8. Die Familie Terach's, c. 11, 27.	Dasselbe aus J^2 bruchstückweise, c. 11, 28—30 [für J^1 vorauszusetzen].
9. Die Wanderung von Ur nach Charan, c. 11, 31 f. (12, 4b).	[Dasselbe nur in J^2 laut 11, 28 vorauszusetzen [2]).]
10. Die Wanderung von Charan nach Kanaan, c. 12, 5.	Dasselbe in 12, 1—4a aus J^1 und J^2 [3]).

Mich dünkt, diese einfache Liste spricht deutlich genug. Kein einziger Abschnitt der Grundschrift findet sein Seitenstück nur bei J^1. Die ganze Reihe der so höchst eigenthümlichen und bezeichnenden Stücke jener ersten Erzählungsgestalt ist für die Grundschrift gar nicht vorhanden, und wo ein Zusammenhang nachweisbar bleibt, wie bei der Sethiten-, bei der Semitentafel, bei der Einwanderungsgeschichte : da schiebt sich zwischen J^1 und die Grundschrift J^2 als Mittelglied ein. Wo ferner in J^2 zarte Spuren der Erzählung von J^1 nicht völlig verwischt sind, wie in der Nimrod-

[1]) Vgl. oben, S. 411 ff.
[2]) Vgl. oben, S. 442 ff.
[3]) Vgl. oben, S. 443.

Geschichte (10, 8. 10—12) die des Thurmbaus und der Ehen der Söhne Gottes, da sind auch diese in der Grundschrift völlig verloren gegangen. Kein einziges Stück von J^2 fehlt in der Grundschrift, während sich mehrere Abschnitte von J^2 nur aus den Seitenstücken der letzteren erschliefsen lassen. Auch die Reihenfolge der Bestandtheile von J^2 entspricht genau der der Grundschrift, und es liegt nirgends ein Grund vor anzunehmen, dafs es jemals anders gewesen sei. Von den Stücken oder Sätzen endlich, die J^3 geschaffen, vor allem dem Brudermord, findet sich in der Grundschrift nicht die geringste Spur. Das einzige Stück von J^3, das in die Grundschrift Eingang gefunden hat, c. 5, 29, ist nachweislich erst von R eingerückt worden[1]). — Unter diesen Umständen spreche ich es mit vollster Bestimmtheit aus : der Verfasser der Grundschrift hat weder J^1 noch J^3, sondern J^2 und nur diese jahvistische Gestalt gekannt bezw. benutzt[2]). Das begreift sich leicht, wenn unsere Annahme richtig ist, dafs wir es in J^2 mit einer amtlichen, von mafsgebender Stelle ausgehenden Neubearbeitung zu thun haben. Denn dafs die Grundschrift in solchen Kreisen entstanden ist, kann bei ihrer durchaus priesterlichen Richtung keinen Augenblick zweifelhaft sein. —

Es fragt sich weiter : hat die Grundschrift noch andere Quellen als J^2 vor sich gehabt? — Was bringt sie mehr oder anders als J^2? Den Namen Elohim statt Jahve, ausgehend von einer bestimmten Lehre, die später erst mitgetheilt wird, für die sich übrigens in J^2 bereits ein Ansatz vorfand. In den Stammtafeln feste Zahlen, zum Theil mit geheimnifsvollem Sinn. In der Sündfluthge-

---

[1]) Vgl. oben, S. 168 f. 310 f.

[2]) Möglich bliebe ja, dafs er J^2 und J^1 oder J^3 gekannt hätte. Das würde nichts ändern, sondern nur beweisen, dafs er nicht aus Unbekanntschaft, sondern absichtlich jene Gestalten als nicht vorhanden betrachtete.

schichte eine genaue, nach Maſsen bestimmte Beschreibung der Arche, die wir leider mit dem entsprechenden Stück von J² nicht mehr vergleichen können; sicher in demselben Abschnitt eine ganz abweichende, weit verwickeltere Zeitrechnung, Beseitigung der Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren, der Aussendung der Vögel, des Opfers. In dem Landungspunkt der Arche wie in der Völkertafel erweiterte geographisch-ethnologische Vorstellungen. Von dem, was die jahvistische Völkertafel bot, ist manches ausgelassen. In c. 9, 1 ff. gewisse Grundgesetze des geselligen Lebens, in c. 11 die Zehnzahl statt der Siebenzahl, endlich in Terach's Familiengeschichte die Leugnung der Verwandtschaft zwischen Abraham und Bethuel. Das alles bringt keinen neuen Stoff, keine neuen Nachrichten, sondern nur Neues an dem alten Stoff, nur Zuthaten und Ausführungen einerseits, kleine Auslassungen andererseits. Und alles athmet ein- und denselben Geist, den Geist der Theorie und Gelehrsamkeit, des Schemas und Statuts, der engsten Gesetzmäſsigkeit und des Abschlusses gegen Auſsen hin [1]). Das aber ist der Geist der Grundschrift selbst überall, wo wir ihr begegnen, und die Natur dieses Geistes bringt es mit sich, daſs er leichter

[1]) Man halte das doch nicht, wie von Seiten der Vertreter eines hohen Alters der Grundschrift immer wieder zu geschehen pflegt, für Vorwürfe oder gar Schmähungen gegen die Grundschrift. Ist es denn so unmöglich, die Eigenthümlichkeiten eines geschichtlichen Denkmals irgend welcher Art im Vergleich mit anderen Denkmälern oder unseren eigenen Forderungen bestimmt und scharf hervorzuheben und doch dieses Denkmal zugleich gemäſs den Anschauungen, Kräften und Bedürfnissen der Zeit, die es entstehen sah, zu würdigen und hoch zu schätzen? Ich halte es fast für überflüssig zu versichern, daſs ich mich dazu im Stande fühle und diese Fähigkeit an geschichtlichen Denkmälern verschiedenster Art vielfach geübt habe, ja daſs ich mich für berechtigt halte, dieselbe auch bei Anderen, d. h. bei jedem, der auf geschichtlichem Gebiete urtheilen will, als vorhanden vorauszusetzen.

als andere Geister zu erkennen ist und schwerer auch nur in Einzelheiten sich verleugnet. Deshalb halte ich alle jene Abweichungen und Bereicherungen nicht für Spuren einer anderen Quelle, die dem Verfasser vorgelegen, sondern für sein eigenstes Eigenthum, für von ihm selbständig und sehr bewufst vorgenommene Veränderungen an seiner sonst so treu befolgten Vorlage J^2. Wenn ich aber damit die Benutzung einer anderen zusammenhängenden Darstellung der Urgeschichte glaube leugnen zu müssen, so bin ich weit entfernt zu behaupten, der Verfasser der Grundschrift habe alle jene Zuthaten einfach selbst ersonnen. Das wird bei einzelnen der Fall sein : so halte ich es für wahrscheinlich, dafs er die Landung der Arche auf den Bergen von Ararat blofs aus den ihm vorliegenden Voraussetzungen als nothwendig erschlossen [1]), dafs er auf eigene Faust die nahe Verwandtschaft der Aramäer in Paddan-Aram als unmöglich abgelehnt hat [2]). Doch könnte auch in diesen Fällen schon eine Schulmeinung ihm entgegen gekommen sein. Für wahrscheinlich halte ich das letztere bezüglich des Gottesnamens Elohim, der Streichung des Opfers und der Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren, bezüglich der Grundzüge der gegebenen Zeitrechnung. Sicher hat er nach vorliegenden Angaben gearbeitet bei den Mafsen der Arche, wenn sie auch nicht genau die gleichen gewesen sein mögen, bei der Völkertafel, und was dergleichen mehr ist [3]). In jedem

---

[1]) Vgl. oben, S. 437 f.

[2]) Vgl. oben, S. 424 f.

[3]) Grofse Auslassungen aus der jahvistischen Völkertafel ergeben sich aus dem Umstand selbst, dafs R sich genöthigt sieht, sie von dort her einzuschieben. Verschiedene Gründe werden den Verf. der Grundschrift dazu bewogen haben. V. 8. 10—12 mufste wohl schon deshalb weichen, weil das Stück sich dem genealogischen Schema gar zu schlecht anschmiegte, aber auch wohl wegen des erkannten Widerspruchs mit v. 22. Aehnliches mag bei v. 25 ff. mit ins Spiel gekommen sein (vgl. v. 28 mit v. 7), doch wird dieser Abschnitt ebenso wie

Falle findet der beliebte Vorwurf der pia fraus auf das hier erschlossene Verfahren des Verfassers der Grundschrift durchaus keine Anwendung. Er hat nicht betrogen, sondern nach besten Kräften gebessert, sei es nach Nachrichten, sei es nach Ueberzeugungen, die sich vielfach bis zum Bewufstsein der Nothwendigkeit werden erhoben haben, dafs es so und nicht anders müsse zugegangen sein. Er hat mit einem Worte Kritik geübt an der Ueberlieferung. Man behauptet vielfach, eben das sei nicht denkbar. Der Bericht von J (oder JE) sei in der Zeit, in der die Grundschrift geschrieben sein mufs, wenn sie von jenem abhängig sein soll, bereits ein heiliges Buch gewesen. Deshalb hätte niemand mit so weit tragenden Abweichungen und Widersprüchen gegen sie auftreten dürfen, ohne mindestens schriftliche Quellen von gleichem Ansehen dafür geltend zu machen. Aber wo hat man denn die Beweise dafür? Wo ist denn J oder JE als heilig in jener Zeit bezeugt, wo sind auch nur die Spuren mafsgebenden Ansehens oder starker Benutzung des Buches und insbesondere seiner Geschichtserzählung zu finden?[1]. Und haben wir nicht andererseits gesehen, dafs allein innerhalb von J, ganz abgesehen von E und D, drei verschiedene Erzählungsgestalten — ich spreche immer nur von der Urgeschichte — auftreten, deren Entstehung, wie sich zeigen wird, bis nahe an die Zeit der Grundschrift heranreicht und die sich gegenseitig in weit stärkerem Mafse widersprechen, als die Grundschrift J^2? Wer kann ferner in der betreffenden Zeit das Glaubensgericht nachweisen, was solchem Verfahren hätte in den Weg treten sollen?[2]. — Nach Nach-

---

v. 13 ff. vor allem deshalb gestrichen sein, weil er zu ausführliches berichtete über Völker, die für den Verfasser zu geringes Interesse boten.

[1]) Zu Micha 5, 5 u. s. w. vgl. unten.

[2]) Wenn man nicht eben in der Zusammenstellung des Hexateuchs aus der Grundschrift und den älteren Quellen das Ergebnifs einer solchen Bewegung sehen will, womit ich mich natürlich gerne zufrieden geben könnte.

richten und Ueberzeugungen aller Art wird also der Verfasser der Grundschrift seine Abänderungen der Vorlage vollzogen haben: woher diese Nachrichten im einzelnen Falle stammen, bin ich aufser Stande anzugeben. Dafs sie aber nicht aus einer zusammenhängenden Quellenschrift entnommen sind, mufs, wie mir scheint, aus allen Umständen zugleich geschlossen werden. —

Aber ein Stück ist bisher noch unberücksichtigt geblieben, und gerade dieses könnte geeignet erscheinen, das gewonnene Ergebnifs umzustofsen. In der oben aufgestellten Liste fand sich kein jahvistisches Seitenstück zu der Schöpfungsgeschichte der Grundschrift, und es leuchtet ein, wie durchaus selbständig die letztere der in die Paradiesesgeschichte eingeschlossenen jahvistischen gegenübersteht[1]). Hier also brächte doch die Grundschrift etwas ganz Neues, sie wäre unabhängig von der jahvistischen Quelle in allen ihren verschiedenen Gestalten und vielleicht abhängig von einer anderen Quellenschrift, aus der dann etwa auch die sonstigen Abweichungen in ihrer Darstellung herrühren würden. Ich könnte die vollkommene Unabhängigkeit der Grundschrift von J in diesem Stücke zugeben, ohne dafs daraus die Benutzung einer anderweitigen schriftlichen Quelle zu erschliefsen wäre. Vielleicht dafs die Grundschrift sich an der naturwüchsigen Gestalt der Erzählung gestofsen, dafs ihr die geheime Kraft der Baumfrucht, das menschenartige Auftreten und Verfahren Gottes, die denkende, redende, gegen Gottes Willen eingreifende Schlange Unbehagen und schwere Bedenken erregte; vielleicht auch, dafs die Unvollständigkeit des vorgeführten Weltganzen und die einseitige Abzweckung blofs auf den Menschen ihren erweiterten Kenntnissen von der Welt im Ganzen und ihren Theilen theils

[1]) Vgl. oben, S. 243.

nicht genügte, theils widersprach. Mich dünkt, das böte Veranlassung genug zu einer neuen Darstellung, auch ohne daſs eine Quelle dafür angenommen zu werden brauchte.

So gewiſs das nicht auszuschlieſsen ist, so bin ich doch der letzte, der sich entschlieſsen wird, die Selbständigkeit der Grundschrift in diesem Punkte zuzugeben, eben weil mir ihre Abhängigkeit überall sonst in der Urgeschichte so unwiderleglich feststeht. Soll sie aber auch in der Schöpfungsgeschichte von einer Vorlage abhängig sein, so darf man an eine andere Quelle nicht eher denken, als bis es erwiesen ist, daſs J^2 diese Quelle unmöglich kann gewesen sein. Das aber ist noch nicht erwiesen. — Ich muſs hier auf das zurückgreifen, was oben, S. 230 ff., ausgeführt wurde. Dort wurde die Frage aufgeworfen, ob die Paradiesesgeschichte J^1 oder J^2 ober beiden zuzuweisen sei, und die Antwort lautete : für J^1 ist die Paradiesesgeschichte mit Sicherheit in Anspruch zu nehmen; für J^2 ist die Möglichkeit einer anderen Schöpfungsgeschichte an sich nicht ausgeschlossen, doch verbleibt die Paradiesesgeschichte auch dieser Quelle, wenn 5, 29 ihr angehört. Und wenn ich dort eingehend die Annahme verfolgte, daſs beide Schichten von J die Paradiesesgeschichte enthalten hätten, so geschah dies doch nicht ohne den ausdrücklichen Vorbehalt, auf die andere Möglichkeit zurückzukommen, sobald neue Fragen und Beziehungen dazu die Veranlassung gäben[1]). Das ist jetzt der Fall, und ich nehme deshalb hier das Recht in Anspruch, das mir jener Vorbehalt gewahrt hat. Das einzige Hinderniſs ist inzwischen gefallen : wir haben gesehen, daſs 5, 29 mit seiner ausdrücklichen Bezugnahme auf die Paradiesesgeschichte nicht J^2, sondern J^3 angehört, wie denn längst feststand, daſs der Vers nicht von der Grundschrift selbst aufgenommen, sondern von R

[1]) Vgl. oben, S. 232. 242 f.

erst in diese eingefügt ist [1]). Es findet sich also im weiteren Zusammenhang von J², soweit er uns erhalten ist, nicht eine einzige Spur, die auf die Paradiesesgeschichte hinwiese.

Wir wollen nun die Möglichkeit, dafs J² statt der Paradiesesgeschichte eine andere Schöpfungsgeschichte bot, zunächst ins Auge fassen, ohne auf die Grundschrift irgend welche Rücksicht zu nehmen. Lassen sich Gründe denken, die J² vermocht hätten, die Paradiesesgeschichte seiner Vorlage J¹ fallen zu lassen? Für die Aufnahme der Sündfluthgeschichte und alle die bedeutsamen Veränderungen, die in ihrem Gefolge auftraten und zusammengenommen J² ausmachen, haben wir im wesentlichen zwei Beweggründe zu erkennen geglaubt: 1) die Erweiterung der hebräischen Urgeschichte zu einer Urgeschichte der ganzen Welt, mit welcher das Volk Israel sich den gewaltigen Völkern am Euphrat und Tigris ebenbürtig zur Seite stellen könnte, und 2) die sorgsame Vermeidung alles dessen, was sich mit den geläutertsten Anschauungen der israelitischen Religion nicht zu vertragen schien, alles dessen, was nach Mythologie oder Naturreligion aussah [2]). Wie sehr der letztere Beweggrund zur Beseitigung der Paradiesesgeschichte mitgewirkt haben kann, ist soeben bei Besprechung der Möglichkeit, dafs die Grundschrift selbständig ihre Schöpfungsgeschichte geschaffen habe, wohl ausreichend klar geworden. Es mufs von diesem Gesichtspunkte aus sehr bedenklich erscheinen, dafs jene Bereicherung der Paradiesesgeschichte um den Lebensbaum, die Cherube u. s. w. J² zum Urheber habe, wie dies oben, S. 232 ff., vorläufig vorausgesetzt wurde [3]). Je sicherer die Ausgabe J² von hoher Stelle aus mit amtlichem An-

---

[1]) Vgl. oben, S. 310 ff.

[2]) Vgl. oben, S. 458.

[3]) Doch vgl. die Anm. S. 237, wo ähnliche Bedenken bereits hervorgehoben wurden.

sehen veranstaltet ist, um so wahrscheinlicher mufs man es finden, dafs sie auch hier Vorstellungen nach Möglichkeit beseitigt hat, welche trotz der Schönheit und Grofsartigkeit ihres Gehaltes doch die Gefahr grob sinnlicher Auffassung und der Anlehnung an die heidnischen Naturreligionen für die damalige Zeit sehr nahe legten.

Ferner ist zu fragen, ob etwa J^2 in der Sage des Zweistromlandes, aus der er die Sündfluthgeschichte entnahm, im Zusammenhang damit auch eine Schöpfungsgeschichte mag gefunden haben, die diesem seinem Bestreben entgegenkam, so dafs er sie — sei es auch stark überarbeitet — an die Stelle der Paradiesesgeschichte setzen konnte. Es gilt zu diesem Zwecke alles zu durchsuchen, was uns von der Schöpfungsgeschichte des Zweistromlandes überliefert ist. Das sind 1) die zuerst von G. Smith veröffentlichten Bruchstücke einer keilinschriftlichen Schöpfungsgeschichte, 2) das theogonische Bruchstück des Damascius [1]), 3) die vollständige, wenn auch sicher sehr zusammengezogene Schöpfungsgeschichte nach Berossus in des Eusebius Chronicon, von ihm selber aus Alexander Polyhistor von Milet (1. Hälfte des 1. Jahrh. vor Chr.) geschöpft, uns erhalten im Zusammenhang nur in der armenischen Uebersetzung der Chronik [2]), im griechischen Texte, aus dem Zusammenhang losgelöst, bei Syncellus.

Wohl bin ich mir bewufst, dafs ich mich bei Heranziehung dieser Ueberlieferungen auf sehr unsicherem Boden bewege. Was die keilinschriftlichen Bruchstücke angeht, so werde ich nur auf diejenigen Theile derselben Rücksicht nehmen, die Schrader in seine zweite Auflage des

---

1) Damascii philos. Platonici quaestt. de prim. principiis ed. J. Kopp, 1826, c. 125, p. 384.

2) Vielleicht auch in der syrischen, deren Handschrift in Petersburg noch der Veröffentlichung harrt; Londoner Bruchstücke derselben vgl. bei Schöne.

wichtigen Buches „Die Keilinschriften und das Alte Testament“ aufzunehmen und zu deuten gewagt hat. Auch auf seine höchst sorgfältige Verwerthung der sämmtlichen oben genannten Berichte für die Erläuterung des biblischen Textes, die vieles von dem enthält, was ich hier bringen mufs, verweise ich ausdrücklich[1]). Was mich in dem Glauben an die wesentliche Richtigkeit dieser wenigen Bruchstücke bestärkt, sind vor allem zwei Umstände. Zunächst die ziemlich genaue Uebereinstimmug der Theogonie bei Damascius mit den, zum Theil mindestens, unfehlbar sicher gelesenen chaotischen Kräften und Götternamen der Keilschriften : das *Ταυθὲ καὶ Ἀπασῶν, Μωυμίς* neben Apsû und Mummu-Tiâmat; *Δαχὴ καὶ Δαχός* (vermuthungsweise natürlich *Λαχὴ καὶ Λαχός*) neben Lachmu und Lachamu; *Κισσάρης καὶ Ἄσσωρος* neben Šar und Kišar; *Ἄνος* neben Anu, alles in derselben Reihenfolge. Der zweite Umstand ist die Bemerkung auf der Rückseite des bei Schrader S. 17 veröffentlichten Bruckstückes : „Tafel 5 der Serie I'numa îliš“, welche mittelst Wiederholung der Anfangsworte des Ganzen die Stücke zu einer Schöpfungsgeschichte ausdrücklich zusammenschliefst[2]). Das Bruchstück des Damascius brauche ich danach nicht mehr zu berühren und verweise für die Einzelheiten auf Schrader's Behandlung.

Das wichtigste Stück ist für diese Untersuchung der Bericht nach Berossus. Da stehen wir freilich wieder vor der Frage : wer war Berossus in Wirklichkeit, wollte und konnte er die babylonische Ueberlieferung treu wiedergeben oder hat er Fremdes, vielleicht den biblischen Bericht selbst, benutzt, synkretistisch gearbeitet? Und andererseits : ist uns sein Bericht treu durch so viele Hände hindurch überliefert? Dafs das letztere der Hauptsache

---

[1]) Vgl. a. a. O. besonders S. 5—14.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 2 f., 16 f.

nach der Fall ist, dürfen wir für den Griechen Alexander Polyhistor schliefsen aus seinem Verfahren wesentlich als Stoffsammler; für Eusebius steht es fest aus dem Zusammenhang, der in seiner eigenen oppositionellen Haltung ein Interesse an der treuen Wiedergabe verräth[1]); für Syncellus durch den Vergleich des armenischen Textes der Chronik. Die erste Frage kann nur aus der Erfahrung beantwortet werden, und die hat auf anderen Gebieten für die Glaubwürdigkeit des Berossus starke Gründe beigebracht, so dafs man neuerdings mit Recht grofse Stücke auf ihn zu halten pflegt. Darf man der Entzifferung der keilinschriftlichen Sündfluthgeschichte nur einigermafsen trauen, so ist auch auf dem Gebiete der Urgeschichte seine Treue schon bewährt. Für die Schöpfungsgeschichte tritt nun schon als Bürgschaft ein die Möglichkeit, die keilinschriftlichen Bruchstücke und das des Damascius mit Berossus in Beziehung zu setzen und sie wechselweise aus einander zu erklären[2]). Ich darf hoffen, dafs die neuen Wechselbeziehungen, die sich hier ergeben werden, wiederum dazu dienen können, das Zutrauen zu Berossus zu erhöhen[3]).

---

[1]) Vgl. unten den Text.

[2]) Vgl. Schrader a. a. O. S. 12 ff.

[3]) Bewiesen wäre freilich, dafs Berossus mit alttestamentlichen Stoffen umging und stark judaisirte, wenn die von Eusebius in seinem Chronicon erhaltene Geschichte vom Thurmbau (lat. Uebers. d. arm. T. bei Schöne S. 23, griechischer Text nach Sync. 80, 19 auf S. 24) wirklich aus Berossus stammte, wie das v. Gutschmid (Beiträge zur Geschichte des alten Orientes, 1857, S. 50 f.) aus allerlei Anzeichen schliefst. Aber bei aller Feinheit seiner Schlüsse halte ich das doch nicht für wahrscheinlich. Wenn es bei Eusebius heifst, dafs Alex. Polyh. diese Erzählung *ὡς ἐκ Σιβύλλης* gebe, dafs die Sibylle folgendermafsen erzähle, so ist gerade bei diesem Schriftsteller und seiner Gewohnheit zu citiren anzunehmen, dafs er damit seine eigentliche Quelle, nicht einen etwa von einer Sibylle hergeleiteten Abschnitt des Berossus, meint. Und wenn Justin. Mart., coh. ad Gr. 30, erzählt, die aus Babylon gekommene Sibylle solle eine Tochter des Berossus sein,

Für den Text des Berossus mufs ich die Schöne'sche Ausgabe der Chronik des Eusebius mit den höchst werthvollen Beiträgen v. Gutschmid's zu Grunde legen. Der in lateinischer Uebersetzung beigegebene armenische Text ist zum Verständnifs unentbehrlich. Indessen kann ich es nicht umgehen, die Hauptstellen des Textes mit einigen Erläuterungen hier abzudrucken, weil ich in einem Punkte und den daraus fliefsenden Folgerungen v. Gutschmid nicht zu folgen vermag, einem Punkte, der die Ueberlieferung durch Berossus im wichtigsten Stücke in Frage zu stellen geeignet wäre.

Eusebius giebt zu Anfang seiner Chronik die Geschichte der Chaldäer und beginnt dieselbe mit der Aufführung der zehn vorsündfluthlichen Könige aus Alexander Polyhistor und Apollodor nach des Berossus zweitem Buche [1]). Die ungeheuren Regierungszeiten, zusammen 43 Myriaden und 2000 Jahre wollen ihm nicht einleuchten. Er sagt daran anknüpfend [2]):

Haec Polyhistoris Alexandri liber narrat. Si quis autem veram esse illius voluminis historiam arbitretur, ac re vera tot annorum myriades fuisse (transiise), eundem tunc oportet aliis etiam similibus rebus, quae pariter manifeste

---

wenn Moses von Chorene von einer Sibylla Berosiana redet, so möchte ich doch daraus viel eher schliefsen, dafs eine Sibylle (gewisse sibyllinische Orakel) entweder selbst sich auf den Berossus berief oder augenscheinlich von ihm abhängig war, als dafs damit eine von Berossus angezogene, daher von ihm erzeugte, weil nur auf seinem Zeugnisse beruhende Sibylle, und somit Theile seiner Schriften gemeint seien, wie v. Gutschmid schliefst. Sehe ich aber darin recht, so erklären sich bei dieser Sibylle stark hebraisirende Beimischungen oder ganze Stücke, wie dies die Geschichte vom Thurmbau in dieser Gestalt sein mufs (vgl. oben, S. 385 ff.) als Ergänzungen sehr leicht, ohne dafs damit der Glaubwürdigkeit des Berossus Abbruch geschähe.

[1]) Eusebi Chronicorum libri duo ed. Schöne, p. 7. 9.

[2]) a. a. O. S. 11, lateinische Uebersetzung Petermann's nach dem allein erhaltenen armenischen Texte.

incredibiles in eodem libro continentur, fidem habere. Quid autem illud sit, quod scribat (scribit) idem Berosus ibi in primo historico volumine, enarrabo; et primis quae dicta sunt, adjungam, quippe quod in eodem volumine deposuit Polyhistor, singillatim enim hac verborum forma refert.

Nun folgt die Beschreibung des Landes Babylonien und dann der Bericht vom Erscheinen des wunderbaren Fischmenschen Oannes, von dem auch Apollodor erzähle. Diese für uns unwichtige Erzählung schliefst in dem hier besser erhaltenen griechischen Texte des Syncellus (51, 16) folgendermafsen :

τον δε Ὠαννην περι γενεας και πολιτειας γραψαι και παραδουναι τονδε τον λογον τοις ἀνθρωποις.

Γενεσθαι φησι χρονον ἐν ᾡ το παν σκοτος και ὑδωρ εἶναι, και ἐν τουτοις ζωα τετραποδη κ. τ. λ. [1]).

Folgt die Beschreibung aller der Ungeheuer und des Weibes *Ὀμορκα*, chaldäisch *Θαλατθ*. Dann heifst es weiter [2]) :

Οὑτως δε των ὁλων συνεστηκοτων, ἐπανελθοντα Βηλον σχισαι την γυναικα μεσην, και το μεν ἡμισυ αὐτης ποιησαι γην, το δε ἀλλο ἡμισυ οὐρανον, και τα ἐν αὐτῃ ζωα αφανισαι, αλληγορικως δε φησι τουτο πεφυσιολογησθαι· ὑγρου γαρ ὀντος του παντος και ζωων ἐν αὐτῳ γεγεννημενων [3]) *τοιωνδε* [4]), *Βηλον, ὁν Δια μεθερμηνευουσι, μεσον τεμοντα το σκοτος χωρισαι γην και οὐρανον ἀπ' ἀλληλων, και διαταξαι τον κοσμον. Τα δε ζωα οὐκ ἐνεγκοντα την του φωτος δυναμιν φθαρηναι, ἰδοντα δε τον Βηλον χωραν ἐρημον και καρποφορον κελευσαι ἑνι των θεων την κεφαλην ἀφελοντι ἑαυτου τῳ ἀπορρυεντι αἱματι φυρασαι την*

---

1) a. a. O. S. 14.

2) a. a. O. S. 16. 18.

3) Hier lasse ich nach v. Gutschmid's Beobachtung die später folgende, versetzte Stelle : *τουτον τον θεον* bis *μετεχειν* aus.

4) Nach v. Gutschmid statt *τονδε* der Handschriften für den ursprünglichen Text, ohne die Einschiebung.

γην και διαπλασαι ἀνθρωπους και θηρια τα δυναμενα τον ἀερα φερειν. Ἀποτελεσαι δε τον Βηλον και ἀστρα και ἡλιον και σεληνην και τους πεντε πλανητας.

Ταυτα φησιν ὁ πολυιστωρ Ἀλεξανδρος τον Βηρωσσον ἐν τῃ πρωτῃ φασκειν[1]· *τουτον τον θεον ἀφελειν την ἑαυτου κεφαλην, και το ρυεν αἱμα τους ἀλλους θεους φυρασαι τῃ γῃ, και διαπλασαι τους ἀνθρωπους· διο νοερους τε εἰναι και φρονησεως θειας μετεχειν*[2]. In secundo vero (libro) reges unum post alterum idem conscribit; et tempus decem regum, de quo supra diximus, supra XL myriades annorum protrahit.

In dieser Textgestalt habe ich v. Gutschmid's einleuchtende Umstellung und die daraus folgende Verbesserung *τοιωνδε* für *τον δε* einfach angenommen. Dagegen lese ich nicht nach v. Gutschmid's Vorschlag zu Anfang des letzten Absatzes das *Ταυτα* als *ταὐτα* für *τα αὐτα*, sondern als einfaches *ταῦτα*. Ebenso kann ich mich den Anmerkungen Schöne's zum Anfang und Ende des vorletzten Absatzes, zu *Οὑτως* und *πλανητας* nicht anschlieſsen: „Hinc jam sequi excerpta ex Oannis libro monet AvG", und „in *πλανητας* deficere excerpta ex Oannis libro et inde a *ταυτα φησιν* rursus sequi ex Berosso excerpta notat AvG"[3]. Vielmehr gehört jener ganze Schöpfungsbericht dem Berossus, der sich dafür nur auf die Offenbarungen jenes Oannes beruft, wie er denn den Oannes nur als den Offenbarungsträger seiner Schöpfungsgeschichte eingeführt hat. Nach ihm, nämlich nach

[1]) Hier folgt die oben weggelassene Einschiebung.

[2]) Von hier an fahre ich mit dem armenischen Texte fort, weil nur er mit dem Zusammenhang den eigentlich springenden Punkt bewahrt hat. Vgl. a. a. O. S. 17.

[3]) Irrthümlich redet Schrader a. a. O. S. 13 Anm.** von einer durch v. G. nachgewiesenen Einfügung des parallelen Berichts des Alexander Polyhistor in den Bericht des Berossus bei Eusebius.

Berossus, redet Alexander Polyhistor bis zu jenem πλανητας. Dann setzt Eusebius wieder ein und sagt :

„Das erzählt nach Alexander Polyhistor's Bericht Berossus im ersten Buche: dafs [nämlich] jener Gott seinen eigenen Kopf abgeschlagen habe und die anderen Götter das herausfliefsende Blut mit der Erde vermischt und so die Menschen gebildet hätten; darum seien sie verstandbegabt und hätten Theil an der Einsicht der Götter. Im zweiten Buche aber schreibt derselbe Mann die Könige einen nach dem anderen auf, und dehnt die Zeit der zehn Könige, wie wir davon oben gehandelt haben, auf über 40 Myriaden von Jahren aus!!"

Eusebius weist hier nur mit wenigen Worten auf das im ersten (lateinischen) Absatz gegebene Versprechen zurück, seinen Lesern zu zeigen, was für Kameele sie verschlucken müfsten, wenn sie die ungeheuren Zeiträume des Berossus für baare Münze annehmen wollten. Nur diesem Versprechen verdanken wir ja die Mittheilung der Schöpfungsgeschichte. Er will also sagen : „Zu solchem Unsinn versteigt sich Berossus, dafs der höchste Gott sich selber soll den Kopf abgeschlagen haben, um dadurch die Menschen schaffen zu lassen. Und nun frage man sich, ob einer, der das im ersten Buche erzählt, d. h. mit solchen Lügen anfängt, wohl Glauben verdient, wenn er im zweiten solch fabelhafte Zeitrechnung mittheilt? Statt eines einfachen *τοιαυτα* im Hinweis auf das Vorhergehende zieht eben Eusebius vor, das Haarsträubendste aus jenem Bericht zu wiederholen.

Dafs dies des Eusebius Absicht ist, geht deutlich aus der in der armenischen Uebersetzung erhaltenen Fortsetzung des oben gegebenen Textes hervor : Porro si quis de Chaldaeis putet verum loqui, qui tot annorum numerum conscripserunt, tum justum erit (oportebit) eos et aliis ipsorum fallacibus historiis credere. Iam vero naturam hoc excedit superatque, et prorsus adeo fide non dignum

est, etiamsi aliter intelligatur. Quod si quis haec ita esse censeat, sequitur, ut temporum quoque enarrationes (doctrinam) sine inquisitione non recipiat.

Mit dieser höchst einfachen Auffassung ist der gesammte Bericht über die Schöpfung für Berossus gerettet, und wir brauchen dafür nicht zu einer anderen, ganz dunklen Quelle unsere Zuflucht zu nehmen. Nur haben die Menschen in der Urzeit diese Offenbarung durch den Oannes ebenso empfangen, wie den genauen Sündfluthbericht durch Izdubar von Chasisadra. Ferner hat nun nicht, wie v. Gutschmid in Anm. 9 annimmt Eusebius selbst durch Versetzung jener Stelle die heillose Verwirrung angestiftet, sondern sie mufs in einer frühen Handschrift entstanden sein, die sowohl dem Texte des Syncellus wie der armenischen Uebersetzung zu Grunde liegt. Ein Leser oder Abschreiber verstand den Zweck jener Wiederholung nicht, dagegen hielt er es für unerläfslich, dafs das *ἐν δε τῃ δευτερᾳ* unmittelbar auf das *ἐν τῃ πρωτῃ φασκειν* folgte. Vielleicht hat er dann das wiederholte Stück einfach als Duplette herausgenommen und an den Rand gesetzt, von dem aus es besonders ungeschickt in den Text eindrang; vielleicht hat er selbst das fertig gebracht. Ein Glück nur, dafs die „Duplette" uns nicht vollends abhanden gekommen ist[1]). —

Als die wichtigste Uebereinstimmung erscheint mir der allen Berichten gemeinsame Ausgang von dem Chaos, als dessen grundlegende Merkmale, fast möchte ich sagen Mischungsbestandtheile, überall Wasser und Dunkel hervortreten, sei es in eigentlicher Benennung, sei es als Personen dargestellt. Richtig bemerkt wohl auch Schrader[2]),

---

[1]) Für den nun folgenden Vergleich der Schöpfungsgeschichte mufs ich noch auf die mir nur aus v. Gutschmid's Erwähnung (Beiträge S. 49) bekannte Behandlung des Gegenstandes durch Bunsen verweisen.

[2]) a. a. O. S. 7 f.

dafs auch in dem keilinschriftlichen Bericht, wie bei Berossus, die Götter selbständig neben dem Chaos entstehen, nicht aus demselben hervorgegangen sind[1]). Die Oede und Leere, die Finsternifs auf der Tiefe, das Wasser, über dem der Geist Gottes schwebt, erhalten dadurch eine überraschende Beleuchtung. — Der eigentliche Umschlag aus dem Chaos in den Kosmos ist uns nur aus Berossus erhalten, und darin finden sich denn höchst sonderbare, von dem biblischen Berichte himmelweit verschiedene Einzelheiten. Aber aus diesem Wirrwarr lassen sich doch einige Grundgedanken deutlich unterscheiden. Der Kosmos entsteht durch Spaltung und Scheidung des Chaos in Himmel und Erde, und was dem Chaos vollends den Garaus macht, ist das Licht[2]). Das stimmt in der Hauptsache ganz mit dem biblischen Berichte überein. Das Licht bahnt aller Ordnung und allem Schaffen den Weg, das geordnete Weltganze entsteht wesentlich durch die Scheidung des Himmels von der Erde. Von der Masse des Chaos wird geradezu ein Theil, ein Theil des Wassers, hinaufgehoben und oben in den himmlischen Räumen festgehalten. Freilich geschieht dies durch Schaffen einer besonderen Wölbung, die selbst den Namen Himmel erhält (v. 8), und wir wissen nicht, ob der babylonische Bericht auch dem entsprechendes erzählte : die Hauptsache bleibt die Spaltung des Chaos in eine obere und untere Hälfte.

---

[1]) Anders allerdings Damascius. Doch kommt von seinen Mittheilungen bei seinem vergleichenden Verfahren, seinen eigenmächtigen Deutungsversuchen, seinem *ἐοικασι* und *οἶμαι*, was aufser den Namen dasteht, kaum in Betracht.

[2]) Die in dem Chaos lebenden Ungeheuer können das Licht nicht ertragen und kommen um. Da die Entstehung des Lichtes in dem erhaltenen Bruchstück gar nicht erwähnt ist, so wird folgerichtig hier eine Lücke anzunehmen sein. Belos wird nicht nur das Weib Omorka mitten durchgeschnitten und so Himmel und Erde getrennt, sondern daneben und vermuthlich vorher das Licht erschaffen haben.

In der Bibel folgt dann die Scheidung des Wassers vom Trockenen, des Meeres vom Lande. Das ist als Werk des Belos in dem Bruchstück des Berossus nicht hervorgehoben, aber merkwürdig genug heifst es nach dem Verscheiden der Ungeheuer sofort: *ἰδοντα δε τον Βηλον χωραν ἐρημον,* obgleich wir gehört, dafs im Anfang *το παν σκοτος και ὑδωρ* gewesen sei. Jedenfalls setzt also der weitere Verlauf der babylonischen Erzählung ebenso das Trockene voraus und mit dem Trockenen ein wie die biblische. Dieselbe Ueberraschung bereitet uns dann das folgende Wort bei Berossus: *και καρποφορον.* Das Land trägt Früchte, also Pflanzen. Auch sie erscheinen, ohne dafs ihrer vorher irgend Erwähnung geschehen, und zwar an derselben Stelle, wo sie im biblischen Texte durch das Schöpferwort ins Dasein treten. Ich vermag dem gegenüber kaum anders anzunehmen, als dafs im Hinübereilen auf die Erschaffung des Menschen, die augenscheinlich für den Berichterstatter die grofse Hauptsache war, diese Werke der Schöpfung, Licht, Trockenes, Pflanzen zu einer blofsen Erwähnung ihres Vorhandenseins zusammengeschrumpft sind, gewifs erst in der auszugsweisen Mittheilung des Ueberlieferers [1]). — Dafs das folgende, fünfte Schöpfungswerk, die Lichter am Himmel, bei den Babyloniern nicht vergessen war, bezeugt nicht nur der Text des Berossus: *ἀποτελεσαι δε τον Βηλον και ἀστρα, και ἡλιον, και σεληνην, και τους πεντε πλανητας,* sondern auch ein Bruchstück des keilinschriftlichen Berichtes. Vorsichtig über-

[1]) Dafs Eusebius auf die Erschaffung des Menschen bei weitem das gröfste Gewicht legte, geht aus seiner nachdrücklichen Wiederholung dieses Abschnittes mit Sicherheit hervor. Man könnte daher geneigt sein, diese Verkürzung der übrigen Erzählung ihm zuzuschreiben, aber dagegen spricht sein Interesse an wörtlicher Wiedergabe seiner Vorlage. Es wird deshalb dieselbe Stellung zu dem Stoff der Schöpfungsgeschichte auch bei Alexander Polyhistor oder gar schon bei Berossus vorauszusetzen sein.

setzt Schrader nur seine vier ersten Zeilen und die nicht vollständig; aber nicht nur erscheint durch das einfache Wort für „Sterne“ und andere schlichte Ausdrücke dieses Wenige gesichert, sondern die Rückseite enthält auch die erwähnte Anmerkung, durch welche das Bruchstück als fünfte Tafel des Schöpfungsberichtes ausdrücklich bezeichnet wird. Eine gleiche Gewähr fehlt für das letzte von Schrader mitgetheilte Bruchstück (4 von 12 Zeilen bei Smith), das von der Erschaffung der Landthiere handeln soll. Es ist von geringem Werth, zumal die Nennung der Thiere bei der Schöpfung an sich keinem Zweifel unterliegt. Bei Berossus finden sich auch die *θηρια τα δυναμενα τον ἀερα φερειν.* Viel wichtiger ist die Art, wie bei dem letzteren die besondere Gottesverwandtschaft des Menschen hervorgehoben wird. Auf Belos' Befehl haut einer der Götter ihm den Kopf ab, vermischt die Erde mit dem herausfließenden Blute und bildet daraus die Menschen[1]. Schrader meint, das erinnere an den biblischen, nämlich an den zweiten Schöpfungsbericht, von c. 2, 5 an. Noch entschiedener, dünkt mich, an den ersten, der freilich eine so sinnliche Darstellung nicht bringen kann, aber in seinem Schaffen nach dem Bilde Gottes noch weit bestimmter das gottartige Wesen des Menschen hervorhebt, als der zweite mit seinem Einblasen des Odems, der doch nur Lebensodem und dem Menschen mit den Thieren gemein ist[2]. Das scheint nun nach Berossus auch der Fall, da die oben angeführte Stelle lautet . . . *φυρασαι την γην και διαπλασαι ἀνθρωπους και θηρια τα δυναμενα κτλ.* Anders aber nach der Auslegung, die Eusebius in der Wieder-

[1]) Die Wendung des Eusebius in der Wiederholung, daſs der Gott seinen eigenen Kopf abschlage, will dem wohl nicht widersprechen, sondern nur den Willensentschluſs, gleichsam den Selbstmord des Gottes, scharf hervorheben, wie das im Interesse dieser fast höhnischen Wiederholung liegt.

[2]) Vgl. oben S. 61 f.

holung von seinem eigenen Texte giebt. Da wird nur von den Menschen geredet, die aus jenem Brei gebildet seien, und ausdrücklich hinzugefügt : *διο νοερους τε εἶναι και φρονησεως θειας μετεχειν*, was von den Thieren durchaus nicht gelten kann. Da das letztere das Sach- und Sinngemäfse ist, so kann ich wieder nur annehmen, dafs die Thiere dort ungeschickt angehängt sind, als auch „gebildet", wenn auch nicht aus demselben Stoff, um ebenso wie die vollends nachhinkenden Himmelskörper doch nicht ganz auszubleiben. Dem gegenüber scheint mir die Annahme nahezuliegen, dafs früher die Stufenfolge der Wesen in der babylonischen Kosmogonie, wie wir sie bis zu den Pflanzen als mit der biblischen gleichlaufend erkannt haben, auch fernerhin so weiterlief, vermuthlich durch die Himmelskörper und Thiere hindurch auf den Menschen hin. Augenscheinlich mufs ja Belos bis zuletzt als der eigentliche Schöpfer gedacht werden; dann aber mufs er erst alles Andere vollendet haben, ehe er, um das höchste, gottähnliche Wesen schaffen zu können, sich selbst das Haupt abschlagen und mit seinem Blute die Erde durchtränken läfst. Diese Handlung scheint wieder merkwürdig übereinzustimmen mit dem Absatz, der in der biblischen Schöpfungsgeschichte die Erschaffung des Menschen so nachdrücklich einleitet [1]). — Ich glaube daher als wahrscheinlich annehmen zu können, dafs Alexander Polyhistor, dem Eusebius diese Nachricht verdankt, die chaldäische Darstellung um ein wesentliches verkürzt und zusammengezogen hat, so dafs Licht und Nachdruck auf die Punkte gesammelt wurden, die ihm besonders wichtig oder merk-

---

[1]) Fast möchte man vermuthen, dafs das eigenthümliche „lafst uns machen . . . in unserem Bilde nach unserem Gleichnifs" (1, 26, vgl. oben S. 56 Anm.) eine letzte Spur der in der babylonischen Sage bei der Schöpfung des Menschen unentbehrlichen Beihülfe enthielte.

würdig erschienen, und das Uebrige erst wo es nicht mehr zu entbehren war, entweder — wie Licht und Land — unvermittelt vorausgesetzt oder nachträglich — wie Thiere und Sterne — in Bausch und Bogen, ziemlich nachlässig und ordnungslos, angehängt wurde. Ist das richtig, so liegt die weitere Annahme sehr nahe, daſs die chaldäische Vorlage selbst, wie sie allen Stoff des biblischen Berichtes und seine grundlegenden Gedanken [1]) aufweist, dies alles auch in wesentlich derselben Reihen- und Stufenfolge aufführte. Aber stimmt man dem auch nicht zu — und ich bin mir vollkommen bewuſst, hier mit sehr unsicherem Stoff zu hantiren — so bleibt immer eine solche Anzahl von Berührungspunkten, zum Theil durch doppelte und dreifache Seitenstücke bestätigt, daſs die Möglichkeit einer starken Anlehnung des biblischen Schöpfungsberichtes an einen assyrisch-babylonischen bis zur Entlehnung des äuſseren Aufbaues desselben schwerlich bestritten werden kann [2]).

Durch diese Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit aber wird die andere bedingt, daſs, der dies Anlehen erhoben hat, kein anderer sei als eben J², oder mit anderen Worten, daſs der in Gen. 1—2, 4a gegebene Schöpfungsbericht, so sicher er in dieser Gestalt der Grundschrift angehört, doch ursprünglich durch J² in die hebräische Urgeschichte eingeführt ist. Denn nur von J² war bisher

[1]) Man wird das nicht miſsverstehen, nachdem mehrfach der Unterschied hinsichtlich der mythologischen Bestandtheile und des religiösen Gehaltes nachdrücklich hervorgehoben ist.

[2]) Auch Riehm (Hdwrtrb. Art. „Schöpfung“, S. 1415b) hält schon durch die Smith'schen Schöpfungsbruckstücke, ohne auf Berossus Rücksicht zu nehmen, den Beweis für erbracht, daſs der biblischen Schöpfungsgeschichte alter semitischer Ueberlieferungsstoff zu Grunde liege. Auch die Uebereinstimmung der eranischen Schöpfungssage erklärt er aus dem Einfluſs der babylonischen Cultur auf die Meder und Perser.

ein solches Verfahren erweislich, wenn es richtig ist, dafs er die Sündfluthgeschichte, durch welche er die gesammte Urgeschichte umgestaltete, aus der Sage des Zweistromlandes geschöpft hat. Aber noch mehr als das. Auch über die Sündfluth hinauf erstreckt sich seine Kunde und seine Entlehnung von dort. Denn wir haben gesehen, dafs die Vermehrung der vorsündfluthlichen Geschlechter um zwei Namen, derart, dafs unter Hinzunahme des Noah nun zehn Geschlechter durch Seth hindurch von der Schöpfung auf die Sündfluth hinführen, eine andere Erklärung im Bereiche unserer Kenntnisse nicht zuläfst, als den Anschlufs an die zehn vorsündfluthlichen Könige der Chaldäer [1]). Die letzteren aber reichen bis zur Schöpfung hinauf, und Berossus hat von ihnen in unmittelbarem Anschlufs an die Schöpfungsgeschichte erzählt [2]). Es ist also durch die Berücksichtigung dieser Reihe von zehn Königen so gut wie erwiesen, dafs J² die Erzählung von der Sündfluth nicht vereinzelt, episodenhaft in Schrift oder Rede empfangen hat, etwa wie sie uns als Episode der „Izdubar"-Geschichte in der keilschriftlichen Fassung vorliegt, sondern in einem urgeschichtlichen Zusammenhang, der bis zur Schöpfung hinaufreichte, ähnlich wie das bei Berossus der Fall war. Hat er aber das chaldäische Bindeglied zwischen Schöpfung und Sündfluth in seiner Weise benutzt, so wird es dadurch wiederum höchst wahrscheinlich, dafs er auch die Schöpfungsgeschichte mit aufnahm, ja, erst damit erhält die Einführung der Zehnzahl rechten Sinn und Verstand. — Aus allen diesen Anzeichen wage ich deshalb zu schliefsen, dafs J² eine der ersten biblischen Schöpfungsgeschichte

---

[1]) Vgl. oben, S. 178 ff. Die Wahrscheinlichkeit dieser Entlehnung wird nun erhöht durch die Beobachtung, dafs J² bei der Semitentafel die Siebenzahl bestehen liefs, während die Grundschrift sie auch dort nachtrug. Vgl. oben, S. 411 f.

[2]) Vgl. den oben mitgetheilten Text.

entsprechende Darstellung zuerst aus assyrisch-babylonischer Quelle aufgenommen und so auch in diesem Stücke der Grundschrift als Vorlage gedient hat. Ist das aber der Fall, so wird er eben darum die Paradiesesgeschichte von J^1 gestrichen haben, und er konnte das, wie schon oben betont wurde [1]), weil die Sündfluthgeschichte die Sündigkeit der Menschheit und das darüber verhängte Gottesgericht genügend hervorzuheben schien.

Wenn wir richtig geschlossen haben, ist also der uns vorliegende Schöpfungsbericht aus der Grundschrift nicht die erste hebräische Gestalt der Geschichte, sondern die Ueberarbeitung einer früheren, jahvistischen. Diese Ueberarbeitung könnte nun so geschickt vorgenommen sein, dafs sie keinerlei Spuren zurückgelassen hätte, und, wenn es wirklich so stände, dürfte man daraus noch keine Bedenken gegen unser Ergebnifs herleiten. Steht es aber anders, weist der Bericht Spuren einer Ueberarbeitung allerdings auf, so gewinnt unsere Vermuthung erheblich an innerer Wahrscheinlichkeit. — Wir können uns die Mühe sparen, solche Spuren in eingehender Untersuchung nachzuweisen : sie sind längst entdeckt und von verschiedenen Forschern zugestanden. In dem Sechstagewerk und dem Ruhetag Gottes hat man eine Neubildung erkannt, die auf die aus acht Werken bestehende Schöpfung aufgetragen sei. Diese Beobachtung gehört geradezu zu den ältesten Erbstücken wirklicher Kritik am A. T. Nachdem Gabler und Ziegler [2]) ihm vorangegangen, hat Ilgen [3]) bereits im Jahre 1798 alles, was zum Sechstagewerk ge-

[1]) S. 231.

[2]) Diese beiden Schriftsteller führe ich nur nach Wellhausen, Jahrbb. XXII, S. 456 an, da mir ihre Schriften nicht zur Verfügung stehen. Mehr als die Namen giebt mein Gewährsmann nicht.

[3]) Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs u. s. w., S. 4—12.

hört, jenes „Und es ward Abend und es ward Morgen, der erste, zweite u. s. w. Tag", in v. 5. 8. 13. 19. 23. 31, dazu c. 2, 2. 3, aus dem Zusammenhang herausgelöst, seinem „Sopher Eliel Harischon" ab- und dem „Sopher Eliel Haschscheni" zugesprochen. Das heifst, das Sechstagewerk mit dem Sabbath Gottes gehöre nicht zur Grundschrift, sondern beruhe auf Ueberarbeitung derselben. Anders urtheilt Ewald[1]). Er weist darauf hin, dafs „die Reihe und Zahl von Schöpfungswerken an sich mit irgend einer heiligen Zahl oder einer Woche und dem Sabbate nichts gemein habe", dafs „sich sogar schon etwas so Besonderes wie der Mosaische Begriff der heiligen Wochenzeit und ihres Schlusses des Sabbates mit dieser Schöpfungsgeschichte neu verbunden, ja sich mit ihr verschmolzen" hat. „Erst durch das Hinzutreten dieses so gänzlich verschiedenen Begriffes hat die Erzählung die besondere Gestalt empfangen, in welcher sie im B. der Ursprünge erscheint." Nach seiner Meinung gehört also das Sechstagewerk allerdings zur Grundschrift, aber nicht zu ihrer Vorlage, einer noch älteren Darstellung der Schöpfungsgeschichte. Dieser letzteren Auffassung schliefsen sich besonders Schrader und Dillmann an, während Wellhausen auf Ilgen's Meinung zurückgegriffen hat, freilich unter wesentlicher Umgestaltung im einzelnen. Nur kurz kann ich mich auf seine Gründe einlassen, für das Einzelne darf ich hier auf Dillmann verweisen. Wellhausen schliefst aus 2a, dafs in der Grundschrift ein Siebentagewerk gestanden habe, freilich nicht an jedem Tage im Einzelnen durchgeführt, sondern nur angedeutet durch die Bemerkung am Schlufs, in sieben Tagen sei die Schöpfung fertig geworden. Danach sei der Mensch am Sabbath geschaffen, die Vierfüfsler am 6., Fische und Vögel am 5., die Gestirne am 4., die Pflanzen am 3., die

---

[1]) Jahrbücher der biblischen Wissenschaft I, 1849, S. 89 f.

Scheidung des Wassers (v. 6—10) am 2., die des Lichtes und der Finsternifs am ersten Tage[1]). Wellhausen hebt hervor, dafs durch das Sechstagewerk das zusammengehörige Scheidungswerk der Wasser zerrissen sei. Es ist richtig, dafs viel einleuchtender die Erschaffung des Himmels und die von Land und Meer auf einen Tag zu legen wären als die letztere und die Erschaffung der Pflanzen. Aber viel schlimmer noch ist es, wenn Wellhausen die Erschaffung des Himmels und im Grunde auch die von Land und Meer ganz aus der Welt schaffen und das „Scheidungswerk der Wasser“ dafür einsetzen will. Zur Noth könnte das ein Tag sein, aber sicher sind sind es zwei Werke, wie aus den bei jedem derselben stehenden Formeln ויאמר, ויהי כן (ob nun nach M. T. in v. 7 oder besser nach LXX in v. 6) und ויקרא unwiderleglich hervorgeht. Dagegen kann das Fehlen des וירא אלהים כי טוב in v. 8 (von LXX geboten) nicht aufkommen. Wie der Verf. verfährt, wenn er zwei Schöpfungsgebiete als ein einziges Werk aufgefafst wissen will, zeigt doch die Erschaffung der Wasserthiere und der Vögel in v. 20 ff. klar genug. Schon damit fällt das vermeintliche Siebentagewerk zusammen. Ferner aber ist es doch wohl zu der Zeit, wo der Verfasser der Grundschrift auch nach Wellhausen's Ansicht schrieb, und bereits viel früher, geradezu undenk-

---

[1]) Am letztgenannten Orte. Nur beiläufig erwähne ich, dafs Gott die Finsternifs wohl benannt, aber keinenfalls geschaffen hat. Gottes Schaffen wird in der Schöpfungsgeschichte stets durch ein Wort bezeichnet, das aber tritt erst für das Licht ein. Das Chaos wird eben allerdings vorausgesetzt wie auch in den babylonischen Darstellungen. So collidirt das בראשית und v. 2 keineswegs mit dem ersten Tage, dem es Wellhausen doch endlich zuweist. Die Construction Raschi's, die erst in v. 3 den Nachsatz erblickt, wird dennoch die richtige sein, und richtig setzt Dillmann 2, 4 a vor 1, 1. Die in Verbindung damit von ihm vorgeschlagene Herstellung des Textes ist sehr beachtenswerth, aber nicht unentbehrlich und nicht frei von Bedenken, wie sich unten zeigen wird. Vgl. für das alles Dillm.[5], S. 15 f.

bar, dafs man Gott sieben Tage hintereinander arbeiten und dann den siebenten Tag segnen und heiligen liefse. Sollte der Mensch darum am siebenten Tage ruhen, weil er an ihm geschaffen wäre? Nicht die geringste Spur verräth eine solche Anschauung; gegen sie spricht ausdrücklich, dafs der Sabbath auch die Thiere binden soll, und zwar nicht nur in Ex. 20, 10, sondern auch in Deut. 5, 14. Aus diesen Gründen mufs ich zunächst Wellhausen's Siebentagewerk zurückweisen, das auf nichts anderes gegründet ist als auf das ביום השביעי in 2, 2a statt eines ביום הששי. Aber dem masoretischen Text stehen dort die übrigen Zeugen fast geschlossen gegenüber, nicht nur LXX, sondern auch Sam., Syr., B. d. Jub., Talmud. Wellh. erklärt das für naive Aenderung („naiv LXX: am 6. Tage"). Das könnte es sein. Aber wenn alle jene Uebersetzungen diese Aenderung für selbstverständlich gehalten haben: wie soll man es denn erklären, dafs der Ueberarbeiter, der bewufst aus dem Siebentagewerk eines von sechs Tagen machte, gerade dieses verrätherische Wort stehen liefs, während er sonst vor starken Aenderungen nicht zurückschreckte? Da ist es doch leichter anzunehmen, dafs ein alter Schreiber des masoretischen Textes durch das mehrfache השביעי des zweiten und dritten Verses (2b in fast genau gleichem Zusammenhang) irre gemacht und mit dem Auge abgewichen ist, sodafs er dasselbe Wort statt הששי schrieb[1]). —

---

[1]) Als Merkwürdigkeit erwähne ich, dafs irgendwo auch einmal das Umgekehrte gestanden haben mufs, dafs nämlich Gott am sechsten Tage schon ruhte. Ich verdanke diese Notiz dem Schriftchen von W. C. L. Ziegler: Beytrag zur Geschichte des Glaubens an das Daseyn Gottes u. s. w. Göttingen 1792. Dort wird S. 93 aus Hildebert von Tours angeführt: Alia littera dicit in Genesi: requievit Deus die sexta Hildebert glaubt, beides sei wahr, weil Gott sowohl am Ende des sechsten als am Anfange des siebten Tages von seinen Werken ruhte. Eine Quelle weifs auch Ziegler nicht, meint aber, es

Und nun zu den Schwierigkeiten, die der gesammten Ilgen-Wellhausen'schen Annahme im Wege stehen. Nach Wellhausen hat R das Sechstagewerk bereits vorgefunden [1]), seine Eintragung gehört also der inneren Geschichte der Grundschrift selbst an. So grofse Gegensätze aber oder Unterschiede darf man in einer Stelle des Geschichtsauszuges der Grundschrift schwerlich annehmen. Wenn irgend ein Theil derselben, so ist dieser einleitende Auszug aus einem Gusse und Willen heraus geschrieben, während der Gesetzeskörper eine Geschichte hinter sich hat und aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengearbeitet ist. Wie sehr ferner die Beimischung von Gesetzesbestandtheilen, wenn auch hier nur in Gestalt des „Typus", Eigenthümlichkeit der Grundschrift ist, beweisen c. 9 und 17 zur Genüge [2]). Das formelhafte ויהי ערב וגו' ist auch nicht von anderem Schlage als das ויאמר, ויהי כן, ויקרא und וירא וגו'. —

Wenn so alles dafür spricht, dafs das Sechstagewerk schon dem Verfasser der Grundschrift, nicht einem Ueberarbeiter angehört, so mufs die Grundschrift eine Vorlage benutzt haben, die dasselbe noch nicht enthielt. Dieser Schlufs aber, in dem ich mit Ewald, Schrader, Dillmann zusammentreffe, kommt dem Ergebnifs der letzten Untersuchungen entgegen, dafs nämlich J² auch eine der biblischen entsprechende Schöpfungsgeschichte vom Euphrat und Tigris her eingeführt habe. Mich dünkt, der Indicienbeweis ist nun ein ungewöhnlich starker. 1) Die Grundschrift erweist sich in allen anderen Stücken der Urgeschichte als von J² abhängig. 2) J² hat alle anderen Stücke

---

handle sich um einen Zahlbuchstaben, deshalb um eine Lesart des hebräischen Textes (?).

[1]) Jahrbb. XXI, S. 559.

[2]) Vgl. dafür Wellhausen's eigene Ausführung, Gesch. Isr. I, S. 362.

entweder aus der Sage des Zweistromlandes geschöpft und nach hebräischen Anschauungen umgestaltet oder die hebräische Ueberlieferung jenen entlehnten Stücken angepafst. 3) Keine einzige Stelle in J² setzt die Paradiesesgeschichte voraus [1]). 4) Die Umgestaltungen der hebräischen Ueberlieferung beweisen, dafs J² die Sage des Zweistromlandes bis zur Schöpfung hinauf gekannt und verfolgt hat. 5) Die babylonische Sage hat eine Schöpfungsgeschichte enthalten, die der biblischen im Einzelnen wie im Aufbau in den Hauptpunkten entspricht. 6) Die biblische Schöpfungsgeschichte der Grundschrift weist eine Ueberarbeitung auf und setzt eine hebräische Vorlage voraus. — Aus alledem glaube ich nothgedrungen schliefsen zu müssen, dafs J² die Paradiesesgeschichte durch eine aus der babylonischen Sage entnommene, nach hebräischer Gotteserkenntnifs geläuterte Schöpfungsgeschichte ersetzt hat, und dafs dieselbe, vom Verfasser der Grundschrift überarbeitet, in c. 1—2, 4a der Genesis uns vorliegt [2]).

Das Verhältnifs des grundschriftlichen Textes zu J²

---

[1]) Auch nicht 8, 21, wo eine Bezugnahme auf den Sündenfall besonders angebracht wäre.

[2]) Damit steht fest, dafs die Entlehnung urgeschichtlicher Stoffe, soweit sie bewiesen oder wahrscheinlich gemacht werden kann, schon vor der Verbannung erfolgt ist. Deshalb brauche ich nicht näher auf die Versuche einzugehen, den biblischen Schöpfungsbericht, sei es in der vorliegenden, sei es in einer ursprünglicheren Gestalt, aus dem Parsismus abzuleiten, wie dies de Lagarde gethan (Gött. Gel. Anz. 1870, S. 1551 ff.), der dann den Sabbath behufs Polemik gegen die parsische Quelle eingefügt sein läfst; und später d'Eichthal, der den biblischen Bericht ganz nach dem persischen umarbeitet (vgl. darüber Dillmann, Gött. Gel. Anz. 1875, S. 897 ff.). Auch die halsbrechende Vermuthung von Frd. Delitzsch und P. Haupt, dafs die Entlehnung der biblischen Berichte erst im Exil erfolgt sei, ist damit ein für allemal erledigt. Der lebhafte Umgestaltungsprocefs, in welchem die biblische Urgeschichte bis kurz vor dem Exil allein in jahvistischen Kreisen begriffen war, kommt völlig ausreichend dafür auf, dafs dieselbe nicht früh noch häufig in der hebräischen Literatur Erwähnung findet.

läfst sich natürlich im einzelnen nicht feststellen. Der Hauptunterschied besteht sicherlich in der Hinzufügung des Sechstagewerks. Dafs im übrigen Aufbau, Inhalt, Zahl und Reihenfolge der Werke nicht wesentlich wird verändert sein, dafür bürgt einerseits der Zwiespalt, in dem sie mit dem Sechstagewerk stehen, und andererseits — die Treue der Ueberlieferung vorausgesetzt — der Einklang mit der babylonischen Sage. Was die Form der Erzählung angeht, so darf man aus dem Verhältnifs der beiden Sündfluthberichte schliefsen, dafs die Grundschrift im allgemeinen ihre eigene Sprache reden, aber doch eine Anzahl wichtiger Ausdrücke beibehalten haben wird. Für ersteres spricht die ganze Haltung des Stückes, die Breite und Umständlichkeit der Erzählung. —

Für das Sechstagewerk entsteht die weitere Frage, ob es Eigenthum des Verfassers ist, oder ob er es schon anderwärts vorgefunden und hier nur eingefügt hat. Das letztere ist meine entschiedene Ueberzeugung, auch glaube ich die Vorstellung des Sechstagewerkes und des Sabbaths Gottes im A. T. vor der Grundschrift nachweisen zu können. Durch sie wird das Sabbathgebot im Zehngebot Ex. 20, 11 begründet. Nun sagt Wellhausen[1]), dieser Vers sei aus Q entlehnt und rühre erst vom letzten Redactor des Pentateuchs her. Sein einziger Grund dafür ist, dafs das Deuteronomium diese Begründung nicht enthalte, das sonst Ex. 20 gegenüber wohl Zusätze, niemals aber Auslassung sich gestatte. Daraus würde nun zunächst nur folgen, dafs Ex. 20 den Vers zur Zeit des Deuteronomikers noch nicht enthielt[2]); ein Eindringen vor der Zeit der Grundschrift wäre damit noch nicht ausgeschlossen. Aber

---

[1]) Jahrbb. XXI, S. 559.

[2]) Auch Dillmann (Ex. u. Lev. S. 200 f.) nimmt an, dafs der Deuteronomiker die Motivirung in den Quellen, an die er sich anschliefst, nicht schon vorgefunden habe.

ich mufs die Stichhaltigkeit des Grundes an sich anzweifeln. Das Deuteronomium läfst den Vers nicht schlichtweg aus, sondern es ersetzt ihn durch eine andere Begründung. Diese Begründung aber, durch die Menschlichkeit gegen Knecht und Magd und den Hinweis auf die Errettung aus der eigenen Knechtschaft in Aegyptenland, ist aus so entschiedenen Lieblingsgedanken des Deuteronomikers gebildet, dafs sich schon damit die Verdrängung einer anderen genügend erklären würde. Nehmen wir aber ferner an, dafs der Deuteronomiker auch nur eine der beiden jahvistischen Schöpfungsgeschichten, sei es die von J¹ oder von J², vor sich gehabt hat[1]), so konnte das Fehlen des Sechstagewerkes in diesen Berichten, der darin liegende offene Widerspruch, ihn vollends veranlassen, diese Begründung zu beseitigen und durch eine andere zu ersetzen, die zugleich, wie es sich in den Reden Mose's selber ziemte, das Gepräge seiner Zeit deutlich an sich trug. Bei keinem Gebote hat der Deuteronomiker eine Begründung hinzugefügt, nur die des folgenden fünften Gebotes etwas erweitert; auch das spricht dafür, dafs er beim vierten schon eine Begründung vorfand. Noch mag das למען ינוח hervorgehoben werden, dem das וינח Ex. 20, 11, und nur dort, genau entspricht. — Und andererseits trägt Ex. 20, 11 durchaus nicht den Stempel der Grundschrift, oder, was fast dasselbe sagen will, von R. Genauester Anschlufs an Gen. 2, 2 wäre zu erwarten, aber wir finden נוח statt שבת; על־כן statt des blofsen 'ו; יום השבת statt יום השביעי. Dagegen geht in allen diesen Stücken der grundschriftliche Vers Ex. 31, 17 mit Gen. 2, 2. Der wichtigste Unterschied aber beruht in der Drei-

---

[1]) Was Ed. Meyer (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. I, S. 123, Anm.) über die Vorlage des Deuteronomikers sagt, schliefst dies nicht aus und kann auch nur als Anregung zur Untersuchung, nicht als Ergebnifs gelten.

theilung der Welt: את־השמים ואת־הארץ [1]) ואת־הים ואת־כל־אשר־בם gegen השמים והארץ וכל־צבאם in Gen. 2, 1, gegen einfaches הש׳ והא׳ in Ex. 31, 17. So entschieden wie das der Grundschrift widerspricht, spricht es für den Verfasser von Ex. 20, der in v. 4 dieselbe Dreitheilung vollzieht [2]), nur mit dem allgemeineren המים für הים. Auch alles Geschaffene wird dort durch dasselbe כל אשר ב׳ ausgedrückt wie in v. 11.

Somit gehört die Begründung des Sabbaths durch das Ruhen Gottes am siebenten Tage zum ursprünglichen Texte von Ex. 20, d. i. auch meiner Ansicht nach zu E. Sie wurde vom Deuteronomiker durch eine andere ersetzt, wahrscheinlich weil sie seiner Schöpfungsvorstellung widersprach; der Verfasser der Grundschrift dagegen, dem sie hochwillkommen war, half sich anders, indem er sie in den Bericht von J^2, von ihm in seiner Weise nacherzählt, so gut es gehen wollte hineinarbeitete.

Das Verhältnifs der Grundschrift zu den übrigen Quellen ist damit bis zu Ende verfolgt. Nirgends eine Spur weder von J^1 noch von J^3, in jedem Stücke dagegen Abhängigkeit von der Quelle J^2, die durchgängig als Vorlage gedient hat [3]). Die Erklärung dafür ist nicht etwa darin

---

[1]) Das ו fehlt im masoret. Text, ebenso im samarit. und im Chald.; dagegen bringen es LXX, Syr., Vulg., Vers. Sam. und Saadja richtig.

[2]) Von Dillmann angemerkt, aber nicht für denselben Verfasser geltend gemacht.

[3]) Hier ist die Stelle, einige oben offen gehaltene Möglichkeiten weiter zu verfolgen. Zuerst die, dafs der Eigenname des ersten Weibes an anderer Stelle schon in J^1 stand (vgl. S. 212 f. Anm.). Für diesen Fall ist nun, da J^2 die Vorlage der Grundschrift gebildet hat, der ersten der S. 212 am Ende gelassenen Möglichkeiten der Vorzug zu geben: J^2 wird den Eigennamen nicht übernommen haben. Sodann bezüglich der Frage: „der Mensch" oder „Adam." Hat J^2 eine kosmologische Schöpfungsgeschichte gegeben, so wächst nun nach S. 161 f. die Wahrscheinlichkeit, dafs er nach der Schöpfungsgeschichte, bei der Sethitentafel, zu dem Eigennamen Adam überging, dafs derselbe also in 4, 25 ursprünglich ist und der Grundschrift als Muster diente.

zu suchen, dafs J³ zur Zeit der Grundschrift noch nicht vorhanden gewesen wäre, vielmehr ergiebt sich eine andere, wie schon bemerkt, ganz von selbst. Wir bezeichneten es oben als wahrscheinlich, dafs J² eine von mafsgebender Stelle ausgehende, gewissermafsen amtliche Arbeit sei. Ist nun die Grundschrift ohne jeden Zweifel aus priesterlichen Kreisen hervorgegangen, so erklärt sich leicht, dafs sie gerade J² zu Grunde legt, wie andererseits unsere Annahme bezüglich J² dadurch eine weitere Stütze erhält. Was die Zusätze und Veränderungen angeht, so ist es hie und da gelungen, mit einiger Wahrscheinlichkeit die Gründe für dieselben aufzuweisen, in dem zuletzt dargelegten Falle glaubten wir sogar eine schriftliche Quelle innerhalb des A. T. selbst nachweisen zu können. Aber diese Quelle des Sechstagewerkes ist nicht in einer Darstellung der Urgeschichte gefunden worden, sondern an einer weit entlegenen Stelle, die nur beiläufig der Schöpfung Erwähnung thut. Auch dem gegenüber bleibt also die Annahme zu Recht bestehen, dafs nicht eine einzige, zusammenhängende Quellenschrift zu den Aenderungen an J² die Veranlassung gegeben, sondern dafs besondere Gründe an jeder einzelnen Stelle werden entschieden haben. —

Einen Schritt rückwärts, zur Geschichte der jahvistischen Quellenschrift hin, werden wir uns an dieser Stelle nicht ersparen können. Denn in den letzten Ausführungen ist die oben (S. 243) offen gelassene Möglichkeit des Anschlusses der jahvistischen Sethitentafel an die Paradiesesgeschichte, selbst wenn 5, 29 der Redaction zufiele, einer höheren Wahrscheinlichkeit zuliebe preisgegeben. J² hat nicht die Paradiesesgeschichte, sondern an ihrer Stelle eine der grundschriftlichen entsprechende Schöpfungsgeschichte enthalten. Damit wird die oben, S. 232—242, unter Vorbehalt durchgeführte Annahme, dafs die uns vorliegende Gestalt der Paradiesesgeschichte aus der Ver-

einigung der beiden Texte in J^1 und J^2 entstanden sei, hinfällig, und es gilt nun in Uebereinstimmung mit den abschliefsenden Bemerkungen auf S. 242 f. daraus die Folgerungen zu ziehen. Natürlich können dieselben nur den Werth von Vermuthungen haben. Für J^2 bleibt es dabei, dafs seine Schöpfungsgeschichte kraft 4, 26 überall den Namen Elohim wird gebraucht haben (vgl. oben, S. 226 ff. 232 f.). Wie J^3 sich mit den beiden Schöpfungsgeschichten abgefunden hat, bleibt eine offene Frage. Sicher stammt aus ihm, was uns von der Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte der Quelle J^1 erhalten ist. Andererseits ist es nach dem sonstigen Redactionsverfahren wahrscheinlich, dafs bei dem Zusammenschlufs J^2 mehr geschont wurde als J^1, und darf man nicht ausschliefsen, dafs J^3 die ganze Schöpfungsgeschichte nach J^2 vollständig voraufgehen liefs, um dann ebenso wie R die Paradiesesgeschichte unbekümmert um den Widerspruch folgen zu lassen. Indessen haben uns die bisherigen Beobachtungen gelehrt, dafs J^3 immerhin ein denkender Redactor und Harmonist war. Deshalb dürfte am wahrscheinlichsten doch die Annahme sein, dafs er die Erschaffung der Welt im wesentlichen nach J^2 erzählte, um dann, was uns aus J^1 erhalten ist, nur für das letzte Werk, die Erschaffung des Menschen, eintreten zu lassen. C. 2, 4 b ff. würde dann einfach hinter das vierte Schöpfungswerk, die Erschaffung der Pflanzen, zurückgreifen, die Erschaffung des Menschen bliebe aufgespart, um daran sofort und ungestört die Geschichte seines Falles anzuschliefsen. Danach wäre also die Erschaffung des Menschen nicht wie in J^2 das achte Werk, sondern das vierte gewesen; das vierte, sechste und siebente von J^2, nunmehr zum fünften, siebenten und achten geworden, würden in 2, 8. 19, soweit sie unmittelbare Beziehung auf den Menschen hatten, wiederholt; das fünfte (sechste) wäre ebenso wie grofse Theile der drei wiederholten, weggelassen, weil es ja vorher ausreichend erwähnt war

und mit der Erschaffung des Menschen unmittelbar nichts zu schaffen hatte. Das wäre, mittelst blofser Weglassung der Menschenschöpfung nach J^2, diejenige Auffassung der Schöpfungsgeschichte, die J^3 seinen Lesern darbot — natürlich nur nach einer sich darbietenden Möglichkeit durch Vermuthung erschlossen. Jedenfalls wäre sie der der Genesis bei weitem vorzuziehen. Es würde sich dann leicht begreifen lassen, dafs J^3 dieser aus zwei Stücken zusammengeschweifsten Schöpfungsgeschichte ein einheitliches Gepräge gab, indem er ihre Gottesnamen mit einander ausglich, d. h. den doppelten Namen, Jahve Elohim, einsetzte, soweit der unmittelbare Zusammenhang mit der Schöpfung reichte, also bis zur Vertreibung aus dem Paradiese. — Nicht unwesentlich erschwert wird dagegen die Vorstellung von der Umgestaltung der Paradiesesgeschichte, vor allem von dem Eindringen des Lebensbaumes und der Versetzung von 6, 3. Dafür kann jetzt nicht mehr, wie oben vorläufig geschehen, J^2 mit herangezogen werden. Unter diesen Umständen wäre es das leichteste, an blofse Ueberarbeitung, Einschiebungen und Entfernung zu denken. Aber nach wie vor scheint es mir durch das Nebeneinanderstehen der Verse 3, 23 und 24 bewiesen, dafs zwei gleichlaufende, vollständige Gestalten der Paradiesesgeschichte redactionell mit einander ausgeglichen wurden (vgl. oben, S. 238 f.). Diese Texte und diese Ausgleichung müssen also wohl oder übel angenommen werden. Der, selbstverständlich auf diesem ganzen Gebiete nothwendige Bestand an Vermuthungen und Annahmen würde nun am wenigsten überlastet, wenn man voraussetzte, dafs J^3 sowohl die Vereinigung von J^1 und J^2, als auch daneben die von zwei abweichenden Gestalten der Paradiesesgeschichte aus J^1 vollzogen habe. Vor allem eines ist dabei zu beachten. Wir haben gesehen, wie J^3 sich genöthigt sah, von der Geschichte der Engelehen ein wichtiges Stück, den Nimrod-Vers, abzulösen und in c. 10 einzuschieben.

Sahen wir ihn so an diesem Stücke thätig, so liegt die Annahme sehr nahe, dafs er durch die Einschiebung des hinter 3, 21 ersparten Verses 6, 3 neben anderen Zwecken (vgl. oben, S. 246 f.) vor allem auch für diese Kürzung des Stückes Ersatz schaffen wollte. Tiefer als bis zu J^3 für den Ausgleich der beiden Paradiesesgeschichten hinabzugehen, wird durch dieselbe Stelle sehr erschwert, wenn nicht unmöglich. Denn seit J^3 lautete der Gottesname der Paradiesesgeschichte gewifs Jahve Elohim; wäre daher erst nach ihm 6, 3 an seine jetzige Stelle versetzt, so würde der Vers diesen doppelten Gottesnamen aufweisen müssen. Neben dieser meiner Annahme mufs ich natürlich die Möglichkeit einer besonderen, noch früheren Redaction für die Paradiesesgeschichte freilassen. Dafs J^2 dieselbe durch eine andere Schöpfungsgeschichte ersetzte, erklärt sich noch leichter, wenn ihm eine vermehrte als wenn ihm ihre ursprüngliche Gestalt mit dem Baume der Erkenntnifs allein vorlag. Aber das ist einerseits doch nicht durchschlagend, andererseits könnte es ebenso gut die einfach vermehrte als die aus beiden hergestellte jetzige Gestalt gewesen sein. Diese vermehrte Gestalt aber ist, wie das schon oben (S. 80 ff.) hervorgehoben wurde, aus demselben synkretistischen, erweiternden Triebe hervorgegangen, dem wir J^2 verdanken, nur dafs es dabei an dem feinem religiösen Gefühl und dem sicheren Urtheil gemangelt hat, wodurch diese, wie oben angenommen wurde, von mafsgebender Stelle ausgehende Umarbeitung der hebräischen Urgeschichte sich auszeichnet. Sie wird also mit einiger Wahrscheinlichkeit demselben gröfseren Zeitraum zuzuweisen sein.

Die Arbeit des Redactors der Genesis, R, wird sich nun mit wenigen Strichen zeichnen lassen. Hat die Grundschrift nur nach J^2 gearbeitet, so kann, da vieles in die Genesis Eingang gefunden hat, was in J^2 nicht stand, der

Redactor unmöglich dieselbe Vorlage benutzt haben. Zur Grundschrift hat er allerdings auch mancherlei aus J^2 hinzugetragen, daneben aber weit mehr aus J^1. Da aber das Eine wie das Andere durchsetzt ist mit den Spuren von J^3, so ist es klar, dafs ihm diese Quelle und keine andere neben ihr vorgelegen hat. Dafs R daran gegangen ist die Grundschrift aus J zu erweitern, läfst sich für die Urgeschichte wenigstens erst daraus vollkommen erklären. Aus J^3 hat er nun einfach aufgefüllt, was J^3 selbst und seinen Vorlagen J^2 und J^1 angehörte; die Natur der Sache brachte es mit sich, dafs dabei auf J^1 der Löwenantheil entfiel. R selbst hat bei dieser Arbeit die gröfstmöglichste Zurückhaltung beobachtet. Vor der Sündfluthgeschichte sind die Spuren seiner Thätigkeit nur sehr spärlich zu entdecken.

Er begann folgerichtig und im Einklang mit seiner Vorlage J^3 mit der grundschriftlichen Schöpfungsgeschichte, die er vollständig bis zum Schlusse aufnahm. Der Anschlufs der Paradiesesgeschichte machte Schwierigkeiten, und es scheint fast, als wenn R das אלה תולדות השמים והארץ בבראם (2, 4a) nur deshalb vom Anfang hierher versetzt hat, um einen neuen Ansatz für die Paradiesesgeschichte zu finden. Daraus läfst sich schliefsen, dafs in J^3 der Schöpfungsbericht aus J^2 und die Paradiesesgeschichte aus J^1 eben in der Weise eng an einander geschweifst waren, wie wir soeben voraussetzten, so dafs es schwer war, einen klaren Anfang der letzteren zu gewinnen. Doch erklärt sich die Versetzung von 2, 4a zugleich leichter, wenn in dem בראשית וגו' noch ein zweiter, tauglicher Anfang vorzuliegen schien, so dafs das אלה תולדות וגו' entbehrlich war, als wenn nach Dillmann's oben (S. 489 Anm.) erwähnter Vermuthung das בראשית erst durch die Versetzung jenes Halbverses nöthig geworden wäre. — Es folgt die Paradiesesgeschichte bis zu Ende, so wie R sie in J^3 vorfand, nicht minder das ganze vierte Capitel ohne nachweisliche Aenderung. C. 4, 25 f. nahm R nur behufs

des Ausgleichs zwischen der blofsen Sethitentafel seiner Grundschrift und dem doppelten Stammbaum in J^3 auf, mit den Veränderungen, die J^3 bereits seinem Brudermord zuliebe vorgenommen hatte. Es folgt die Sethitentafel der Grundschrift mit Einschaltungen aus J^2 in v. 22. 24 und dem ganz J^3 angehörigen Verse 29. Die bei J^3 unmittelbar daran sich anschliefsende Geschichte 9, 20—27 wurde nach besserer Ueberlegung hinter die Sündfluth verlegt und dann im weiteren Verfolg von J^3 nach 6, 1—4 unmittelbar zur Sündfluthgeschichte übergegangen. Denkwürdig bleibt es, dafs R es gewagt hat, die beiden Sündfluthberichte nur wenig verkürzt zusammenzuarbeiten; welcher Art seine Thätigkeit dabei war, haben wir in Untersuchung VIII festzustellen uns bemüht. Auf die Sündfluthgeschichte läfst R nach dem Vorgang seiner beiden Quellen die Völkertafel folgen. Zu ihrer Eröffnung benutzt er in 10, 1 die grundschriftliche Formel; die aus J^2 (J^3) erübrigte mufs ihm in 9, 18 f. zur Anknüpfung der Geschichte von Noah's Weinbau dienen. Durch Hinzufügung von 18 b und ein leichtes Verwischen des Anfangs der Geschichte wird das erreicht. Die Nachricht vom Tode Noah's schliefst das Ganze ab. — Ebenso wie in der Sündfluthgeschichte bewährt sich auch in der Völkertafel die „Grundschrift“ als Grundlage des Mosaiks. Wir haben alle Ursache anzunehmen, dafs sie vollständig und unverändert erhalten ist. In sie wird aus J das eingetragen sein, was sie nicht bot. Wieviel dagegen J von dem enthalten hat, was R in Gestalt des grundschriftlichen Textes aufnahm, ist schwer zu sagen. Als J^3 erweist sich alles aus J in der Völkertafel Erhaltene, so in der Einfügung von v. 9 und in v. 25 c, der ganz auf den jahvistischen Redactor zurückgeht. Die Zusätze v. 16—18a reichen wohl noch über die erste Gestalt von J^2 hinab, in deuteronomistische Zeit hinein. Schöpferisch eingegriffen hat R, wie es scheint, nur an einer Stelle, indem er v. 24 aus 11, 13.

14 zur Anknüpfung und Anpassung der weiteren Nachrichten aus J einschob. Bemerkenswerth bleibt, dafs er sich dabei der jahvistischen Formel יָלַד bedient, während er sich sonst dem Sprachgebrauch seiner Grundschrift anzuschliefsen pflegt. Doch liegt die Erklärung nahe genug. In der Völkertafel lautet die grundschriftliche Formel : בְּנֵי, וּבְנֵי, eine andere findet sich nicht. Da es sich aber hier nur um je einen Sohn handelt, konnte diese Formel nicht zur Anwendung kommen, denn וּבֶן־ kommt in demselben Gebrauch nicht vor. Für diesen Fall bot nun v. 8, besonders aber v. 26 in nächster Nähe das יָלַד, und das mag für R entscheidend gewesen sein. — Auf die Völkertafel läfst R in c. 11 gerade wie das bei J^3 der Fall war, den Thurmbau folgen, giebt dann die in beiden Quellen folgende Semitentafel nur aus der Grundschrift, die Toledoth des Terach von v. 27 an ebenfalls, nur mit Einschiebung der Nachrichten in v. 28—30 aus J^3. Endlich eröffnete er den Auszug Abraham's aus Charan mit der Berufung, nach J^3, scheint aber dem zuliebe die Capitelüberschrift der Grundschrift weggelassen und die nächsten Worte entsprechend verändert zu haben. —

So entstand nach unseren Beobachtungen und Schlüssen die uns in Gen. 1—12, 5 vorliegende biblische Urgeschichte. Absichtlich bin ich keiner Frage, die uns auf dem Wege begegnete, auch der geringsten nicht, ausgewichen, sondern habe, wo irgend möglich, eine Antwort darauf zu geben gesucht. Es ist überflüssig hervorzuheben, dafs diese Antwort in vielen Fällen den Anspruch nicht erhebt, mit Sicherheit den wirklichen Hergang zu treffen, sondern nur einen möglichen bezeichnen will. Wird diese Möglichkeit überall nachgewiesen, so kommt das den grofsen Zügen unseres Wiederherstellungsversuches zu gute, und für diese glaube ich allerdings einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen zu dürfen.

Aber es wird gut sein, auf eine in der Natur der Sache beruhende Einschränkung noch ausdrücklich aufmerksam zu machen. Wir haben unsere Untersuchung nur für die biblische Urgeschichte, nur für den ersten Abschnitt der Genesis, geführt. Unsere Ergebnisse haben deshalb nur für diesen Abschnitt Geltung; bezüglich des ganzen übrigen Umfangs der Genesis und vollends des Hexateuchs, enthalte ich mich jeder Aussage. In Gen. 1—12, 5 sind sich J^1, J^2, J^3, Grundschrift und Genesistext in der Weise, wie oben dargelegt, gefolgt. Dies Ergebniſs wird, das hoffe ich zuversichtlich, für die folgenden Abschnitte nicht ohne Frucht bleiben; aber entscheiden kann ich darüber hier nichts. Vor allen Dingen bleibt ein wichtiger Punkt, das Verhältniſs des im Umfang der Urgeschichte nicht vertretenen E zu der jahvistischen Schrift mit ihrer wechselvollen Geschichte, die Frage, auf welcher Stufe von J diese Schrift mit J vereinigt wurde, noch völlig im Dunkeln.

Aber auch für die Urgeschichte selbst muſs ich folgerichtig ein wichtige Frage ohne abschlieſsende Entscheidung lassen, die der Abfassungszeit ihrer verschiedenen Quellenschriften. Sie kann gelöst werden nur aus der eindringendsten Untersuchung ihres gesammten Inhalts, und die ist unmöglich, so lange wir nur das eine, kürzere Ende einer jeden Quelle gesondert und gesäubert in der Hand haben. Indessen, so unbedingt ich deshalb auf bestimmte Aussagen über die Abfassungszeit verzichte, so unrichtig wäre es auch, wollte ich zurückhalten mit den Beiträgen zur Entscheidung dieser Frage, die ich aus der Entstehung der Urgeschichte meine entnehmen zu können. Ich will deshalb kurz meine dahin gehörigen Beobachtungen und Eindrücke darlegen.

Am wichtigsten ist natürlich der terminus a quo, das heiſst hier die Abfassungszeit der ältesten Quelle, J^1.

Zugleich liegt hier die Sache etwas anders als bei den späteren Gestalten der Urgeschichte. Da jede der letzteren wesentlich eine Bearbeitung einer oder mehrerer bereits bestehender Quellen ist, so sind sie alle aus einem Gusse geschaffen, sie haben eine einzige Abfassungzeit und einen einzigen, oder mehrere gleichzeitig und gemeinschaftlich arbeitende Verfasser. Die älteste Quelle dagegen schöpft zweifellos aus der Ueberlieferung, und schwerlich hat ihr Verfasser darin eine völlig abgerundete, in allen ihren Theilen gleich alte Urgeschichte vorgefunden; vielmehr wird er gesammelt, überarbeitet und verbunden haben, was vereinzelt hie und da sich fand [1]). Diese einzelnen Stücke selbst können sehr verschiedene Herkunft und Zeit ihrer Abfassung haben. Dafs das wirklich so ist, ergiebt sich schon aus den vielfachen Beobachtungen über Art und Sinn der einzelnen Abschnitte der ältesten Textgestalt, die wir im Laufe unserer Untersuchungen gemacht haben. Fast alle liefsen noch eine Theilung in ihre Bestandtheile und Schlüsse auf eine frühere Gestalt zu. In der Erzählung von den Ehen der Söhne Gottes, auslaufend in die Erwähnung des Jagdriesen Nimrod, erkannten wir ein Stück, das aus dem Volksglauben und dem Volksmunde schöpft und eine ursprünglich auf den gestirnten Himmel bezügliche Sage bereits stark umgebogen, also gelehrte Arbeit an sich erfahren hat. Die Paradiesesgeschichte arbeitet sicher mit ähnlichem, ohne Zweifel sehr altem Stoff; aber in dieser ihrer hebräischen Gestalt hat sie die israelitische Gotteserkenntnifs eingesogen in ihrer höchsten und geläutertsten Entwickelung. Danach bleibt für die Paradiesesgeschichte in der Gestalt, die sie in J^1 gewonnen, zwar gewifs noch ein weiter Spielraum, aber in die älteste Zeit des Volkes Israel kann sie schwerlich hinaufreichen

---

[1]) Und hätte J^1 die Urgeschichte schon zusammenhängend vorgefunden, so müfste dasselbe von einem Früheren vorausgesetzt werden

und rein volksthümliche Ueberlieferung dürfen wir kaum darin suchen. Ich glaubte sie deshalb, zumal sie so wenig in das Bewufstsein des Volkes Israel übergegangen zu sein scheint, als ein jahvistisches Theologumenon bezeichnen zu müssen. In der Kainitentafel fanden wir neben den blofsen Namen Anschauungen, die sich im Grunde nur aus der nomadischen Vorzeit des Volkes Israel begreifen lassen, also in verhältnifsmäfsig sehr alte Zeit zurückreichen. Sehr bemerkenswerth ist es, dafs auch diese älteste Namenreihe nicht etwa eine alte Göttergenealogie sein kann, sondern in den Namen Methuschael und Machjiel bereits Gott zur Benennung von Menschen heranzieht. Aber auch dies Stück steckt nicht unlösbar fest im Rahmen der Urgeschichte, sondern der Vater Kain's ist „der Mensch", eine Abstraction, gewifs erst dazu geschaffen, um mit dem Gedanken die Schöpfung, den Anfang der Dinge, zu erreichen. Der Thurmbau zu Babel verrieth geographische und kulturgeschichtliche Kenntnisse vom Euphrat- und Tigris-Lande, über deren Alter schwer zu entscheiden ist; aber damit verbunden fanden wir eigentlich israelitische gelehrte Arbeit, die schwerlich in nächster Nähe jenes Landes geleistet ist, den Versuch zur Lösung eines urgeschichtlichen Problems. In der Semitentafel stehen Namen, die sicher im Osteuphratlande, in Mesopotamien, ihre Heimath haben und daher aller Wahrscheinlichkeit nach vom Volke Israel bereits mit nach Kanaan gebracht wurden. Ihr erster im wirklichen Gebrauch nachweisbarer Name ist Eber, aus dem Volksnamen עִבְרִי, Hebräer erschlossen[1]). Aber darüber hinaus und zwischen den beiden als sehr alt so wohl beglaubigten Stammtafeln finden wir wieder eine Reihe von Namen, die mit Aus-

[1]) Mir scheint die Bedeutung „Jenseitiger" = „von jenseits des Euphrat Gekommener" unter diesen Umständen noch wohl der Erwägung werth.

nahme des letzten nicht dem Leben entstammen, sondern appellativisch-symbolische Bezeichnungen sind und nur in einem bestimmten Zusammenhang mit einander Sinn und Inhalt gewinnen: die Namen Noah, Sem, Japheth und Kanaan. Der erstere hat deutlich kulturgeschichtliche, die drei anderen geschichtliche Bedeutung.

Damit haben wir denn auch den einzigen Punkt erreicht, an dem ich für die Abfassung von J^1 meine festen Fufs fassen zu können. Wenn, wie wir oben sahen und sich gewifs nicht bezweifeln läfst, die Geschichte von Noah dem Winzer und seinen drei Söhnen geschichtliche Verhältnisse spiegelt, so bietet sich uns die Aussicht, aus der Zeit, welche die vorausgesetzten Verhältnisse fertig darbietet, auf die Abfassungszeit wenigstens dieses einen Stückes zu schliefsen. Nun sahen wir so viel schon auf den ersten Blick, dafs die Geschichte erst nach der Besitznahme von Palästina entstanden sein kann; traten doch damit erst Israeliten, Phöniker und Kanaaniter in das gegenseitige örtliche Verhältnifs ein, das als unentbehrlichste Grundlage von dem Stücke gefordert wird. Aber damit ist nur der terminus a quo für die Abfassung des Stückes gegeben, nicht die eigentliche Entstehungszeit. Die ersten Jahrhunderte im neuen Lande stellen uns das Verhältnifs der drei Völker im Lande Kanaan keineswegs in demselben Lichte dar wie die Noahsprüche in 9, 25—27. Von einem besonderen Freundschaftsverhältnifs zwischen Israel und Phönikien oder gar einem auf Abmachungen beruhenden Bündnifs erfahren wir nichts und können nichts davon erfahren, weil es kein Gesammtisrael gab und die zerstreuten Stämme der Israeliten ohne Zweifel gar nicht bündnifsfähig waren. Eben so wenig will es gelingen, das Knechtsverhältnifs Kanaan's zu Israel, wie 9, 20 ff. es verlangt, in jener Zeit nachzuweisen. Die späteren Berichte lassen die Kanaaniter bestimmt sein, von Israel ausgerottet zu werden; das Buch der Richter und

das Buch Josua, wo sie zuverlässige Nachrichten geben, berichten vor allem von schweren Kämpfen mit den Kanaanitern. Daneben mufs sich ganz in der Stille eine umfassende Verschmelzung der Kanaaniter und Israeliten vollzogen haben, die natürlich in das Volksbewufstsein und in seine Geschichtschreibung keine Aufnahme finden konnte, aber nothwendig angenommen werden mufs, um das Anwachsen Israel's und seine Culturentwicklung in jener Zeit zu erklären [1]). Aber dieses friedliche Verschmelzen beider Völker hätte sich unmöglich vollziehen können, wenn die Kanaaniter Israel's geringste Knechte geworden wären, wie Gen. 9, 20 ff. das voraussetzt. Kein sichreres Mittel, Völker und Racen auf ewig auseinander zu halten als Knechtung des einen durch das andere. Man möchte zum Beweise dieser Knechtschaft Kanaan's auf die Geschichte von Gibeon und seinen Nachbarstädten, Josua 9, verweisen. Aber als grofse, nachdrücklich hervorgebobene Ausnahme beweist dieser Fall zweifellos gegen eine allgemeine Knechtschaft der Kanaaniter. Und noch mehr. In Sam. II, 21 sind die Gibeoniter deutlich durch alte Verträge frei und selbständig, nur dafs ihnen Saul diese Selbständigkeit inmitten seines Stammgebietes nicht gönnt und sie auszurotten versucht [2]). Das abschliefsende אל־המקום אשר יבחר [יהוה] (Jos. 9, 27) verräth nur zu deutlich, seit welcher Zeit von einer Heiligthumsknechtschaft der Gibeoniten die Rede sein kann. — Frei sind ferner die Sichemiten in Richt. 9; sie nehmen gutwillig den halbkanaanitischen Abimelech zum König an, lehnen sich dann auf gegen den Tyrannen und büfsen das mit völliger Vernichtung. Auch hier ist von einem dauernden Knechtsverhältnifs von Verschonten nichts zu lesen. Läfst sich somit

[1]) Vgl. Wellhausen, Art. „Israel“, deutscher Manuscriptdruck S. 18 f.

[2]) Vgl. Stade, Gesch. d. Volkes Israel, S. 136.

das in Gen. 9, 25 ff. vorausgesetzte Verhältnifs zwischen Israel und Kanaan für die ältere Zeit ihres Zusammenwohnens in Palästina nicht nachweisen, finden sich vielmehr deutliche Spuren des Gegentheils, so glückt der Versuch besser für die Königszeit. Ich glaube, zwar nicht die literarische, aber die geschichtliche, Quelle von Gen. 9, 20 ff. in einer kurzen, in fremden Zusammenhang eingesprengten Nachricht des Königsbuches suchen zu müssen.

Es heifst Kön. I, 9, 20 f.: כָּל־הָעָם הַנּוֹתָר מִן־הָאֱמֹרִי [הַחִתִּי הַפְּרִזִּי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי] [1] אֲשֶׁר לֹא־מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֵמָּה׃ בְּנֵיהֶם אֲשֶׁר נוֹתְרוּ אַחֲרֵיהֶם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא־יָכְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַחֲרִימָם וַיַּעֲלֵם שְׁלֹמֹה לְמַס עֹבֵד עַד הַיּוֹם הַזֶּה׃. Danach also war es Salomo, der alles, was noch von Kanaanitern unter Israel wohnte, als Frohnknechte einschreiben liefs und damit den Spruch Noah's über Kanaan zur Wahrheit machte. Aber dürfen wir uns wohl auf die Stelle berufen, die in einem so bröckeligen Zusammenhang steckt, in einem, wie Wellhausen es im ganzen richtig ausdrückt, „Geröll von allerlei Notizen, die allerdings allesammt zu den königl. Bauten in irgend einer Beziehung stehen, aber sehr verschiedenartigen Ursprungs und Werthes sind und erst durch eine sehr späte Redaction so zusammengestellt“ [2]), wie denn LXX den ganzen Abschnitt v. 15—25 gar nicht enthalten? Wellhausen wenigstens spricht uns dazu gerade für die oben angezogenen Verse (v. 15a. 20—23) jedes Recht ab, denn es sei „trotz des עד היום הזה kein wahres Wort an der Nachricht, dafs Salomo blofs Nichtisraeliten zum Frohndienste geprefst habe.“ Auch Stade [3]) läfst vor allem um des letzteren Umstandes willen die Glaubwürdigkeit der Verse 20—22 dahingestellt. Nun

---

[1]) Vgl. oben, S. 348.
[2]) Bleek[4], S. 237 f.
[3]) Gesch. d. V. Israel, S. 303 f.

reichen zum Beweise, dafs Salomo auch Israeliten zu Frohnknechten gemacht, allerdings die von Wellh. angeführten Stellen, besonders 5, 27 f. unbedingt aus; aber den daraus gezogenen Schlufs für v. 20—23 kann ich nicht als berechtigt anerkennen. Vor allem ist darauf hinzuweisen, dafs 5, 27 f.[1]) nur von denjenigen Arbeitern die Rede ist, die für die Gewinnung des Rohmaterials nach dem Libanon gesandt werden : die sind aus Israel und machen 30000 aus, die zu je 10000 monatweise sich ablösen. In 9, 15 ff. dagegen ist ausdrücklich von den Fröhnern die Rede, „die der König Salomo aushob, um zu bauen das Haus Jahve's und sein Haus und Millo und die Mauer Jerusalem's und Chazor und Megiddo und Geser u. s. w.“ Gerne gebe ich zu, dafs das erstere, die Arbeit am Libanon, in dem letzteren, der Bauarbeit, einbegriffen sein könnte, aber sicher nicht umgekehrt. Sind jene Israeliten für den Libanon ausgehoben, so dafs jeder von ihnen jeden dritten Monat von Hause weg mufs, so ist damit noch kein einziger Arbeiter für die Bauten selbst, für die Arbeit an Ort und Stelle gewonnen. Da nun von der Aushebung hierzu anderwärts nicht die Rede ist, da hier die Verwendung der Arbeiter zu Bauten ausdrücklich hervorgehobon wird, so schliefsen sich die beiden Nachrichten nicht aus, sondern sie ergänzen einander. Und die innere Wahrscheinlichkeit kommt dieser Unterscheidung zu Hülfe. Zu Frohnarbeit in seinem Lande konnte Salomo Knechte, Sklaven jeder Art verwenden : sie standen unter steter Aufsicht, füglich des ganzen Volkes. Ueber die Grenze seines Landes aber, zum Libanon hin, konnte er nur Leute schicken, deren er sicher war, die darum blieben, weil sie nach der Heimath zurückzukehren wünschten, wo ihre

---

[1]) Vgl. dazu Stade in seiner Zeitschrift, 1883, S. 133. Auch er sieht darin „eine alte glaubwürdige, mit späteren Vorstellungen stark contrastirende Nachricht.“

Angehörigen in des Königs Gewalt lebten. Sah er sich demnach genöthigt nach dem Libanon Landeskinder zu senden, so hat er im Lande sicher alles gethan, um den letzteren die schwere Arbeit zu sparen. Dafs ihm das völlig gelungen, ist damit nicht gesagt; was er aber von Fremdlingen hat auftreiben können, hat er gewifs nicht verschont. Nun liegen die Städte, die in den von Wellhausen für wichtig gehaltenen Baunachrichten (v. 15 b. 17—19) aufgeführt werden, zum Theil sicher in partibus infidelium, sie gehören zu den lange Zeit kanaanitisch gebliebenen, so nachweislich Geser, höchst wahrscheinlich auch Megiddo und Chazor, das untere Beth Choron, Baalath. Es handelt sich vornehmlich um Festungsbauten, welche die Grenze und neu erworbenes Gebiet decken sollen[1]). Was liegt da, bei so deutlich durch militärische Ueberlegungen bestimmtem Handeln, näher, als dafs die fremde Bevölkerung jener Gegenden mindestens theilweise aufgehoben und anderwärts verwendet wurde, während eine neue Besiedelung mit Israeliten die Lücke ausfüllte. Und nun vollends, da die eingeschobene Nachricht v. 16 ausdrücklich bestätigt, dafs die Stadt Geser unter Salomo von dem Könige von Aegypten eingenommen und als Morgengabe seiner Tochter dem Salomo abgetreten sei, der sie dann befestigte? Freilich steht dabei, dafs der Pharao die kanaanitischen Einwohner getödtet habe. Aber die ganze Nachricht gehört, so sicher sie echt ist, nicht hierher und nimmt auf v. 20 f. keine Rücksicht : dafs alle Einwohner getödtet wären, braucht man nicht anzunehmen[2]). Und das findet seine ausdrückliche Bestätigung

[1]) Vgl. hierzu Stade, Geschichte S. 303.

[2]) V. 16 ist durch Voranstellung des Subjectes פרעה als Zustandssatz — an der richtigen Stelle — eingepafst. Zu der Nachricht gehört noch das ויבן שלמה את־גזר von v. 17. Die folgenden Worte ואת־בית חרן וגו׳ bilden die unmittelbare Fortsetzung von v. 15.

in Jos. 16, 10, wonach die Kanaaniter zu Geser Frohnknechte (מַס עֹבֵד) wurden. Aus Kön. I, 9, 16. 20 f. erfahren wir, zu welcher Zeit. Nun braucht ferner nicht nur die eine Stadt Geser von Pharao genommen zu sein, wenn auch vielleicht sie allein mit Gewalt. In ihrer nächsten Nähe liegen gerade Beth Choron und wohl auch Baalath. Die Nachricht bestätigt jedenfalls, dafs Salomo Ernst damit machte, die noch unabhängigen, und zweifellos vornehmlich durch ihre Religion von den Israeliten geschiedenen, Kanaaniter in seinem Lande zu unterwerfen: das aber bildet die Handhabe zu dem Verfahren mit ihnen, von dem v. 20 f. berichtet. Wir werden nun auch weiter schliefsen dürfen: da Salomo auch Megiddo nach v. 15 befestigte, wird er es ebenso wie Geser zuerst in seine Hände bekommen [1]) und seine Einwohner ebenso behandelt haben. Dabei aber kommt uns auf halbem Wege entgegen die in Jos. 17, 13 und Richt. 1, 28 doppelt erhaltene Nachricht, dafs, als Israel (die Kinder Isr.) stark geworden, sie die Kanaaniter der vorbenannten Städte, worunter auch Megiddo, zu Fröhnern gemacht hätten. Dort kann freilich nicht Salomo genannt werden, ebenso wenig wie es in Jos. 16, 10 und Richt. 1, 31. 34. 36 geschieht, weil alle diese Stellen von dem Gedanken beherrscht werden, dafs die Eroberung des ganzen Landes Kanaan in unmittelbarem, wenn auch etwas weiter hingezogenem Zusammenhang mit der Einwanderung Israel's stehe. Endlich dürfen wir nun auch die Nachricht von Gibeon, Jos. 9, 27, hierherziehen. Seit Salomo werden sie Holzspalter und Wasserträger an seinem Tempel sein. — Diese letzte Stelle bringt auch das bekannte עד היום הזה, und dasselbe finden wir zur Bestätigung unseres Ergebnisses in Kön. I, 9, 21. Die Formel steht in der Geschichtserzählung stets da, wo irgend etwas zum ersten Mal ins Wesen tritt, was dann

---

[1]) So vermuthet auch Stade a. a. O.

bleibender Zustand oder Regel geworden ist. Das kann sich also nicht auf Arbeiten wie das Holzhauen auf dem Libanon und die Aushebung dazu beziehen, sondern nur auf einen dauernden Zustand der genannten Leute, abgesehen von der gerade vorliegenden Arbeit. Durch diese kleine Bemerkung aber ist v. 20 ff. gegen den Verdacht geschützt, spätere Erfindung in majorem Salomonis gloriam zu sein, um die Beschuldigung von ihm abzulenken, dafs er Landeskinder zu seinen Frohnarbeiten verwendet habe[1]). Vielmehr kannte man die Kanaaniter als Staatsfröhner auch in späterer Zeit noch, das bezeugt nicht allein unsere Stelle, sondern auch — neben Jos. 9, 27 — Deut. 20, 11. Wird dort gesagt, die Israeliten sollten die Kanaaniter der Städte, die sich ihnen freiwillig ergäben, zu Frohnknechten machen (יִהְיוּ לְךָ לָמַס וַעֲבָדוּךָ), so mufs es, da der Deuteronomiker Gesetze für seine Zeit giebt, bezw. die bestehenden Verhältnisse seiner Zeit geschichtlich rechtfertigt, solche Frohnknechte im 7. Jahrhundert noch gegeben haben[2]). Der aber, der den Rest der Kanaaniter unter die Botmäfsigkeit Israel's brachte, der sie dann zu solchen Knechten machte nach Noah's Spruch in Gen 9, 25 : das war Salomo und kein Anderer. —

Kann so dieses eine Stück von dem Inhalt der Noah-Sprüche nicht wohl vor Salomo wahr gewesen sein, so steht es ähnlich mit der Freundschaft Jepheth's. Von Freundschaft und Bündnifs zwischen Israeliten und Phönikern hören wir vor David nichts und finden wir greifbare Zeichen erst unter Salomo, und sie können füglich nicht

---

[1]) Zugeben könnte man, dafs v. 22 ein Zusatz in diesem Sinne sei; ebenso gut kann er aber ohne Rücksicht auf Fälle wie c. 5, 27 f. die allgemeine Regel richtig aussprechen.

[2]) Natürlich ist die Anschauung selbst, dafs diejenigen, die sich freiwillig ergäben, Knechte werden sollten, ungeschichtlich. Ueberall war dies gerade das Loos der Tapfersten, denen es am längsten gelang, ihre Selbständigkeit zu wahren. So nachweislich auch hier.

eher in ausreichendem Grade bestanden haben, weil erst durch das Königthum die dazu erforderliche staatliche Einheit, erst durch die Siege über die Philister die nöthige Selbständigkeit erlangt wurde und das Bedürfnifs weiter reichender Verbindungen sich geltend machte. Dafs aber schon unter Salomo ein einzigartiger Höhepunkt dieses Bruderbundes erreicht wurde, kann auch schwerlich einem Zweifel unterliegen; denn nur unter ihm noch bezog er sich gleichmäfsig auf das ganze Israel. Bedenkt man nun ferner, welch gewaltigen Aufschwung damals Tyrus in Gründung neuer Ansiedelungen nahm, so findet auch der Segensspruch in Gen. 9, 27 a, der Wunsch der weiten Ausbreitung Japheth's, die denkbar beste Zeit, und es dürften damit die allgemeinen Bedingungen für Salomo's Zeit sämmtlich auf das befriedigendste nachgewiesen sein.

Aber das wichtigste Merkmal steht noch aus, das Absonderlichste aus den Noah-Sprüchen : das ist der Segen, dafs Japheth in Sem's Zelten wohnen soll. Wohl könnte man sich dafür, indem man das Umgekehrte für Sem ergänzt, an einem allgemeinen Freundschaftsverhältnisse genügen lassen : dennoch hat das Wort einen eigenthümlichen Klang und möchte man dafür etwas mehr verlangen. Nun findet sich in unmittelbarer Nachbarschaft jener Stelle über den Frohndienst Kanaan's die andere Nachricht (Kön. I, 9, 11—13)[1]), dafs Salomo dem Hiram für seine Unterstützung 20 Städte im Lande Galiläa (בארץ הַגָּלִיל) abgetreten habe, den Bezirk Kabul. Die Bevölkerung dieser Landschaft war freilich stark mit Heiden gemischt, vielleicht vorwiegend heidnisch, die verächtliche Aeufserung Hiram's mag geschichtlich und begründet sein : dennoch waren es Zelte Sem's, israelitisches Land, und es

[1]) Anknüpfung und begleitende Umstände sind mir wie Wellhausen verdächtig, die Geschichtlichkeit der Nachricht selbst zieht auch er nicht in Zweifel.

erschien gewifs als etwas sehr Ungewöhnliches und Ueberraschendes, dafs der Mehrer des Reiches ein nicht unbedeutendes Stück Land seinem Freunde und Gläubiger abtrat [1]). Im Zusammenhang mit allen angeführten Merkmalen kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, dafs gerade dieser Vorgang den geschichtlichen Kern von Gen. 9, 27 b bildet, der dann freilich in der Vorstellung erweitert und verallgemeinert sein mag. Die endgültige Regelung der Völkerverhältnisse Palästina's, die behagliche Herrenstellung Israel's unter glanzvollem Regiment, der prächtige Gottesdienst unter Leitung des Lieblings Jahve's, die Sorglosigkeit im Vertrauen auf den, wenn auch theuer erkauften, Bruderbund mit dem reichen und mächtigen Herrenvolk am Meere : diese niemals wiedergekehrte höchste Gunst der Verhältnisse spiegelt sich wieder in den triumphirenden Noahsprüchen jenes Stückes. Daher wage ich, Entstehung und Abfassung dieses Stückes unter Salomo selbst oder in frischer und freundlicher Erinnerung an ihn, anzunehmen. Doch bildet für die letztere Möglichkeit die Spaltung des Reiches schon ein schweres Hindernifs. Ob alte Grundlagen dafür vorhanden waren, mufs ich dahin gestellt sein lassen [2]). Die vorliegende Ausprägung wenigstens wird ohne unmittelbaren Zusammenhang mit einer Urgeschichte entstanden sein; die drei Söhne waren ihr zweifellos nur jene drei Völker [3]), und erst der Zusammenhang der Urgeschichte wird, wahrscheinlich schon in der ersten Gestalt von J, dazu genöthigt haben, noch mehr Stämme und Völker als Israel allein (die Nachoriden und Abrahamiden) von Sem abzuleiten. Daraus läfst sich schliefsen, dafs dieser Zusammenhang, als die Geschichte entstand,

---

[1]) „Länderschacher“ nennt Wellhausen (Geschichte Israels, Manuscriptdruck, S. 32) das Verfahren etwas scharf, aber bezeichnend.

[2]) Noah's Gestalt war gewifs von der Ueberlieferung schon gegeben.

[3]) Vgl. oben, S. 320 f.

noch nicht hergestellt war. Somit glaube ich auf Grund dieses Ergebnisses als terminus a quo für J^1 die Zeit Salomo's festhalten zu müssen.

Danach ist als Entstehungszeit für die Quellenschrift J^1 das Ende des 10. und das 9. Jahrhundert in Betracht zu ziehen. Die Grenze nach unten wäre natürlich nach J^2 zu bestimmen. Das Merkmal für diese Quelle aber ist ihre stark synkretistische Färbung, die Anlehnung an die Sage des Zweistromlandes. Da die älteste Gestalt der Urgeschichte diese Anlehnung oder Entlehnung nicht oder doch nur hie und da in leisen, ganz ins Hebräische eingelebten Zügen aufweist, so kann dieselbe so wie sie in J^2 vorliegt, nicht auf ein vorkanaanitisches Zusammenwohnen der Israeliten mit jenen Völkern zurückgehen: vielmehr bedarf es dafür neuer und andersartiger Beziehungen. Für diese Beziehungen bietet sich die Möglichkeit seit dem neunten Jahrhundert, seitdem die Assyrer ihre Eroberungszüge nach Westen richteten und bis an das Mittelmeer vordrangen. Die Wahrscheinlichkeit aber für ein so starkes Ueberspringen geistiger Funken wächst immer mehr, je weiter wir im 9. Jahrhundert hinabsteigen und ferner noch bis ins 8. Jahrhundert. Sie ist früher gegeben im Nord-, als im Südreiche; aber da wenigstens J^2, die Vorlage der Grundschrift, mit höchster Wahrscheinlichkeit dem Südreich zuzuweisen ist, so müfsten dann jene Ueberlieferungen durch Israel hindurch nach Juda eingeströmt sein. Dafs damit der zurückgelegte Weg etwas länger und gewundener würde, leuchtet ein. Jedenfalls ist das sichere, gleichsam klassische Beispiel freundschaftlicher Beziehungen zu Assyrien und eines weitgehenden Synkretismus nur in verhältnifsmäfsig später Zeit gegeben, das ist in König Achas von Juda, seinem Bündnifs mit Assyrien, seinem Besuch bei Tiglath-Pileser in Damaskus, der Herstellung eines neuen Altars in Jerusalem nach dem Muster eines damaskenischen und den weiteren daran sich an-

schliefsenden gottesdienstlichen Neuerungen (vgl. Kön. II, 16). Dafs Achas kein Muster der Tugend und Frömmigkeit war, haben wir nach Jes. 7 alle Ursach zu glauben, und dafs die Neuerungssucht und Ausländerei dem Volke nichts Gutes brachte, wird schon durch Jes. 2, 6—3, 26 nachdrücklich bezeugt. Aber daneben steht es mir nicht minder fest, dafs es zu derselben Zeit sehr gutmeinende und fromme Leute gab, die jenem Synkretismus unbefangen und mit den besten Erwartungen sich hingaben, und jener Priester Uria, der ganz nach Achas' Befehlen die Neuerungen ausführte, der Geschichtschreiber, der dies alles ohne jede Aeufserung des Mifsfallens erzählt[1]), brauchen keineswegs Gottlose und Abtrünnige gewesen zu sein. Dieser biblische Beleg dafür, dafs solche Vorgänge, wie wir sie hier auf rein literar-kritischem Wege erschlossen haben, in Wirklichkeit innerhalb des Volkes Israel sich vollzogen, ist jedenfalls festzuhalten und stark zu betonen. Dafs J^2 aus priesterlichen Kreisen hervorging, wird dadurch vollends zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben und dafs die Urgeschichte in der prophetischen Literatur so wenig anklingt, wird dadurch noch erklärlicher. Aber weit entfernt bin ich, darum auf des Achas Zeit für den Ursprung von J^2 zu bestehen; unsere Nachrichten über die Beziehungen Israel's zum Zweistromlande sind viel zu dürftig, um eine auch erheblich frühere Zeit und andere Umstände ausschliefsen zu können. Diese Möglichkeiten zu verfolgen und zu erschöpfen, scheint mir für jetzt unmöglich[2]). —

[1]) Von den Bemerkungen des Rahmens in v. 1—4 ist natürlich ganz abzusehen.

[2]) Sichere Berufungen auf solche Vorgänge aus der Urgeschichte, die nach unseren Ergebnissen zuerst oder allein in J^2 gestanden haben, finden sich zuerst in Jes. 54, 9 und Micha 5, 5. Die Erwähnung Noach's in Ez. 14, 14. 20 als Gerechter neben Hiob und Daniel giebt keine ausreichende Sicherheit, mag aber auch mit hinzu gezogen

Für J^3 dürfte die Grenze nach unten im Deuteronomium gegeben sein. Denn diese Bearbeitung steht noch innerhalb der jahvistischen Schule, ich vermag keine Spuren der deuteronomistischen darin zu entdecken, die doch später einen so allmächtigen Bann über die Gestaltung der gesammten hebräischen Literatur ausübt. Neben dieser allgemeinen Bestimmung kann ich nur ein einziges und, wie ich ausdrücklich dazu bemerke, nur sehr unsicheres Zeichen bieten. Für den Brudermord Kain's habe ich oben bereits (S. 194 f.) Abfassung noch zu Zeiten des judäischen Königreiches in Anspruch genommen, weil Unstät- und Flüchtigsein gewifs nicht als das Loos des Brudermörders so unbefangen hingestellt worden wäre, als Juda selbst schon dies Loos erfahren hatte oder doch fürchten mufste. Aber denkbar ist es, dafs ein Judäer in diesem Stücke das Schicksal des ungetreuen Bruders Israel dar-

---

werden. Sie ist dann neben Jes. 54, 9 mit seinen „Wassern Noach's" ein willkommenes Beispiel, dafs die Sündfluthgeschichte im Exil eingebürgert war und in eine nachexilische Urgeschichte Aufnahme finden mufste; doch fallen beide zu spät, um für die Bestimmung der Abfassungszeit mit herangezogen zu werden. Dagegen wäre Micha 5, 5 mit seinem „Land Nimrod's", augenscheinlich gleich „Babel", ein frühes Zeugnifs für die Einbürgerung der Erzählung Gen. 10, 8. 10—12 und würde uns nöthigen, die Abfassungszeit von J^2 mindestens hoch in das 8. Jahrh. hinaufzurücken, wenn die Abfassung dieser Stelle durch Jesaja's Zeitgenossen ausreichend gesichert wäre. Stade hat bekanntlich diese Stelle wie alles nach den ersten drei Capiteln dem Propheten Micha abgesprochen (vgl. Z. f. d. ATW. 1881, S. 161 ff., 1883, S. 1 ff.). Noch konnte ich mir über seine schwerwiegenden Einwände e n für mich abschliefsendes Urtheil nicht bilden; aber völlig gesichert scheint mir Stade's Beobachtung, dafs innerhalb des Zusammenhangs von c. 5 — mag es nun Micha oder einem Späteren gehören — v. 4. 5 ein fremder Einschub ist, der sich nach Inhalt, Zusammenhang und Stil sehr störend eindrängt. Man beachte nur die prosaische Redeweise, die Wiederholung innerhalb der Verse selbst, und wie dieselben den Versen 7 und 8 vorgreifen. Ich kann deshalb diese Stelle zur Bestimmung der Grenze nach unten nicht verwenden; doch würde das gewonnene Ergebnifs auch durch ihre Echtheit nicht gefährdet.

stellen will, der gerade in Folge seiner Versuche den Bruder Juda zu überwältigen, unstät und flüchtig werden mufste. Will man dies annehmen, so wird die Veranstaltung der Ausgabe J^3 möglichst dicht an die Wegführung Israel's, noch in das 8. Jahrhundert, zu verlegen sein. Doch ist die Annahme darum unsicher, weil ja, wie oben ausgeführt wurde, andere ausreichende Gründe für die Entstehung der Geschichte von Kain's Brudermord nachzuweisen sind und diese Beziehung jedenfalls nur nebensächlich in Betracht kommen könnte. Man darf sich daher an der Begrenzung durch J^2 und das Deuteronomium genügen lassen. —

Und endlich die Grundschrift und der Redactor der Genesis? Ich brauche darüber kein Wort zu verlieren, da die Hauptsache durch ihre Stellung nach J^2 und J^3 entschieden ist. Weit bin ich entfernt mich der Täuschung hinzugeben, dafs diese meine Arbeit den darüber entbrannten und leider nicht nur mit sachlichen Mitteln geführten Streit zum Austrag bringen werde. Aber andererseits mag ich meine Gedanken anstrengen, soviel ich will, so bin ich doch nicht im Stande abzusehen, wie so einfachen, regel- und gesetzmäfsigen Verknüpfungen gegenüber, wie sie sich in der Urgeschichte in der Linie von J^1 durch die Grundschrift zur Genesis hin ergeben haben, das höhere Alter der Grundschrift in wissenschaftlich befriedigender Weise festgehalten werden soll. Denn sehe ich recht, so handelt es sich in den vorliegenden Untersuchungen noch weniger als anderwärts um „Theorie“ oder „Richtung“, sondern um schlichte Beobachtungen und Thatsachen, die ihr gröfseres oder geringeres Gewicht behalten, auch wenn man von Cultus- und Religionsgeschichte und was sonst in Betracht kommen mag, völlig absieht. Möchte es mir gelungen sein, davon auch meine Leser zu überzeugen!

Nicht von Allen wage ich das zu hoffen. Mit Sicherheit sehe ich voraus, dafs man auch diesen Untersuchungen

gegenüber, wie man es bei allen — ich sage nicht von ähnlicher Richtung, sondern — von ähnlichen Ergebnissen gethan, von einer „öd-naturalistischen Geschichtsconstruction, zurechtgemacht nach den Principien einer glaubenslosen, überall nur rohe Evolutionsprocesse von Unten nach Oben als möglich voraussetzenden Weltansicht“, von „künstlicher Aushöhlung der Fundamente unseres Offenbarungsglaubens“, von „grundstürzenden Irrlehren“ reden wird [1]). Solche Herzensergüsse bedeuten zwar gar nichts, lassen sich auch nicht widerlegen; aber wenn man nicht entschiedenen Einspruch dagegen erhebt, könnte es scheinen, als fühlte man sich dadurch getroffen. Diesen Einspruch sowohl gegen die Berechtigung so unerhörter Schlüsse von den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung auf die Gesinnung ihres Urhebers, als gegen ihr Zutreffen auf meine Person insbesondere möchte ich an dieser Stelle, unter dem tief beklemmenden Eindruck so trauriger Erscheinungen innerhalb der evangelischen Kirche und Wissenschaft, feierlich einlegen. Dafs die Ergebnisse dieser Untersuchungen dem Christenglauben keinen Schaden noch Leid zufügen können, ist schon darum meine feste Zuversicht, weil ich nicht, wie jener Recensent das zu thun und von gläubigen Christen zu verlangen scheint, „meinen Glaubens- und Hoffnungsanker in die sandigen Untiefen der Theorie“ oder irgend welcher, der Ueberlieferung besser entsprechenden Anschauung von der „aetas patriar-

---

[1]) Vgl. „Beweis des Glaubens“ 1883, S. 237 f. Der Aufsatz, unterzeichnet mit Z. (doch wohl das Zeichen des Herausgebers, Professor Dr. Zöckler), beurtheilt Kuenen's Buch „Volksreligion und Weltreligion“, erweitert aber das Verdammungsurtheil darüber auf alle alttestamentlichen Forscher „der von ihm vertretenen Richtung“ — das will nach dem Zusammenhang im wesentlichen sagen, Anhänger der Grafschen Theorie — und von dem zweiten angeführten Ausdruck an hat alles diese allgemeine Beziehung. Aus vielen ähnlichen Kundgebungen greife ich diesen Aufsatz heraus, nur um zu beweisen, dafs ich mit der Verwahrung, die ich hier einlege, nicht gegen Windmühlen kämpfe.

chalis et Mosaica", sondern ganz wo anders zu versenken gelehrt und gewillt bin.

Freilich, von einer Offenbarung über thatsächliche Hergänge bei der Erschaffung der Welt wird nach den Ergebnissen dieser Untersuchungen so gut wie vieler anderer vor ihnen nicht die Rede sein können, und auf das Gelüste, auf dem leichtesten Wege, mittelst der Theologie, die Geheimnisse von Gottes Schöpfung zu ergründen, wird man danach wohl verzichten müssen. Aber die Offenbarung Gottes im Volke Israel zeigt sich auch bei unseren Ergebnissen auf Schritt und Tritt und, wie ich meine, noch leuchtender als sonst, in der reinigenden und läuternden Kraft, welche israelitische Gotteserkenntniſs gegenüber allen Stoffen bewährt, die von ihr erfaſst und durchdrungen werden. Und gerade darin, daſs das Volk Israel eine an Umfang nur sehr dürftige Urgeschichte besitzt, und diese noch schwerlich in geschlossenem Zusammenhang aus uralter Zeit überliefert hat, bewährt sich sein gröſsester Vorzug, der ihm, soweit wir seine Geschichte rückwärts zu verfolgen vermögen, nicht genommen werden kann: daſs sein Gott über der Welt thront, die er allein durchschaut, daſs er nicht erst mühsam aus dem Naturuntergrunde sich losringt, daſs er deshalb nicht der leidende Gegenstand einer fabelnden Mythologie ist.

Muſs ich demnach so haltlose und unbegründete Angriffe, wie der oben angeführte, im voraus mit aller Entschiedenheit zurückweisen, so wird sich andererseits niemand mehr freuen als ich, wenn diese Untersuchungen durch gründliche wissenschaftliche Arbeit berichtigt werden: werden sie doch auch dann dazu dienen, uns der Wahrheit näher zu bringen, und das ist der einzige wesentliche Zweck, den ihr Urheber damit verfolgt.

Anhang.

Der Text der Urgeschichte nach der ältesten Quelle, J^1.

Um den Ueberblick über das Hauptergebnifs der vorstehenden Untersuchungen zu erleichtern, lasse ich hier meinen Wiederherstellungsversuch von J^1 folgen. In denselben sind alle Beobachtungen, auch die nur vermuthungsweise geäufserten, eingetragen, der unterbrochene Zusammenhang ist, soweit erhaltene Stücke der Quelle reichen, versuchsweise hergestellt. Zusätze sind durch [-], Weglassungen durch (-), Aenderungen jeder Art durch Hinzufügung der Vokale zu dem sonst unpunktirten Texte hervorgehoben. Einige Aenderungen, über die ich nicht einmal für mich eine Entscheidung treffen möchte, habe ich, um sie dem Leser doch nicht vorzuenthalten, mit einem ? bezeichnet. Die Anmerkungen unter dem Texte ziehen die Abschnitte, Verse oder jene Zeichen an und geben dazu die Stellen des Buches, an denen der Text oder der Zusammenschlufs seiner Theile sich begründet findet. — Die Uebersetzung macht nur den einen Anspruch, verständlich zu sein; damit der Leser durch nichts gestört werde, habe ich hier alle Aenderungen, auch die mit einem Fragezeichen bezeichneten, einfach aufgenommen und keinerlei Zeichen in den Text eingeschoben.

2, 4b. 5. ביום עשות יהוה (-) ארץ ושמים: וכל שיח השדה טרם
יהיה בארץ וכל־עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר יהוה
6. על־הארץ ואדם אין לעבד את־האדמה: ואד יעלה מן־הארץ
7. והשקה את־כל־פני האדמה: וייצר יהוה את־האדם עפר
מן־האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה:
8. ויטע יהוה גן בעדן מקדם וישם שם את־האדם אשר יצר:
9. ויצמח יהוה מן־האדמה כל־עץ נחמד למראה וטוב למאכל
16. ו(-)בתוך הגן (-)עץ הדעת טוב ורע:(-) ויצו יהוה על־האדם
17. לאמר מכל עץ־הגן אכל תאכל: ומעץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגָּן לא

2, 4b. Am Tage, da Jahve Erde und Himmel machte —
5. von Sträuchern des Feldes gab es noch nichts auf
Erden und von dem Kraut des Feldes war noch
nichts gesprossen, weil Jahve nicht auf die Erde hatte
regnen lassen und kein Mensch da war, den Erd-
6. boden zu bebauen: nur ein Nebel stieg von der Erde
auf und durchfeuchtete die ganze Fläche des Erd-
7. bodens — da bildete Jahve den Menschen aus Erde vom
Erdboden und blies den Lebensodem in seine Nase,
8. und so ward der Mensch zum lebenden Wesen. Und
Jahve pflanzte einen Garten in Eden fern im Osten
und setzte darein den Menschen, den er gebildet hatte.
9. Und Jahve liefs aus dem Erdboden hervorsprossen
allerlei Bäume schön zum Ansehen und gut zum Essen
und mitten im Garten den Baum der Erkenntnifs des
16. Guten und Bösen. Und Jahve gebot dem Menschen:
„Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen;
17. aber von dem Baume, der mitten im Garten steht,

2, 4b — 3, 24. Unters. II. — *2, 4b* u. s. w. (-) S. 7. 232 ff. Der zweite Gottesname ist im ferneren Verlaufe überall stillschweigend gestrichen. — *2, 4b ff. Uebersetzung.* Der Satz ist als unversehrter Anfang der Schöpfungsgeschichte bei J[1] übersetzt; vgl. aber oben, S. 456. 497 f., auch Wellhausen, Gesch. Isr. I, S. 342, 2. Aufl. S. 315. — *2, 4b—6, 4* vgl. S. 244 ff. — *2, 9.* S. 58. 51 f. — *v. 10—14.* S. 82 f. — *v. 15.* S. 82 f. 119 Anm. — *v. 17.* S. 48 ff. 58.

18. תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות: ויאמר יהוה
19. לא־טוב היות האדם לבדו אעשה־לו עזר כנגדו: ויצר יהוה
מן־האדמה כל־חית השדה ואת כל־עוף השמים ויבא אל־האדם
לראות מה־יקרא־לו וכל אשר יקרא־לו האדם (-)הוא שמו:
20. ויקרא האדם שמות לכל־הבהמה ולעוף השמים ולכל חית
21. השדה ולאדם [והאדם ?] לא־מצא עזר כנגדו: ויפל יהוה תרדמה
22. על־האדם ויישן ויקח אחת מצלעתיו ויסגר בשר תחתנה: ויבן
יהוה את־הצלע אשר־לקח מן־האדם לאשה ויבאה אל־האדם:
23. ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת
24. יקרא אשה כי מאיש לקחה־זאת: על־כן יעזב־איש את־אביו

---

sollst du nicht essen, denn welches Tages du davon
issest, wirst du sterben müssen.“ Und Jahve sprach: 18.
„Es ist nicht gut, daſs der Mensch allein sei; ich will
ihm Gesellschaft geben, die zu ihm paſst.“ Und Jahve 19.
bildete aus dem Erdboden allerlei Thiere des Feldes
und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum
Menschen, um zu sehen, wie er sie benennen würde,
und wie immer der Mensch ein jedes benennen würde,
so sollte sein Name sein. Und der Mensch benannte 20.
alles Vieh und die Vögel des Himmels und alle Thiere
des Feldes, aber der Mensch fand keine Gesellschaft,
die zu ihm paſste. Da lieſs Jahve einen tiefen Schlaf 21.
auf den Menschen fallen, und als er schlief, nahm er
eine von seinen Rippen und verschloſs die Stelle mit
Fleisch. Und Jahve baute aus der Rippe, die er von 22.
dem Menschen genommen hatte, das Weib und führte
es dem Menschen zu. Und der Mensch sprach: „die 23.
ist doch einmal Bein von meinem Bein und Fleisch
von meinem Fleisch; die soll man Männin heiſsen,
denn die ist vom Manne genommen.“ — Darum ver- 24.
lässet ein Mann seinen Vater und seine Mutter und

---

v. 19. (-) S. 62. 240. — *v. 20.* [?] S. 135 Anm.

25. ואת־אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד: ויהיו שניהם ערומים
האדם ואשתו ולא יתבששו:
3, 1. והנחש היה ערום מכל חית השדה אשר עשה יהוה ויאמר
2. אל־האשה אף כי־אמר אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן: ותאמר
3. האשה אל־הנחש מפרי עץ־הגן נאכל: ומפרי העץ אשר
בתוך־הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן־תמתון:
4. 5. ויאמר הנחש אל־האשה לא־מות תמתון: כי ידע אלהים כי
ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב
6. ורע: ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה־הוא לעינים
ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם־לאישה עמה
7. ויאכל: ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירמים הם ויתפרו עלה

---

hänget an seinem Weibe, und sie werden zu einem
25. Fleische. — Sie waren aber beide nackt und schämten sich doch nicht voreinander. —
3, 1. Die Schlange aber war das listigste unter allen Thieren des Feldes, die Jahve gemacht hatte, und sie sprach zum Weibe: „Sollte Gott wirklich gesagt haben, ihr solltet nicht von allen den Bäumen des
2. Gartens essen?“ Da sprach das Weib zur Schlange: „Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen
3. wir essen. Nur von den Früchten des Baumes, der mitten im Garten steht, hat Gott gesagt: „ihr sollt nicht davon essen, auch nicht daran rühren, damit ihr
4. nicht sterbet!““ Und die Schlange sprach zum Weibe:
5. „Ihr werdet sicherlich nicht sterben. Sondern Gott weiſs, daſs an dem Tage, da ihr von ihm esset, eure Augen sich aufthun werden und ihr werdet wie Gott,
6. erkennend, was gut und böse sei.“ Da nun das Weib sah, daſs der Baum gut zur Speise sei und eine Lust für die Augen und begehrenswerth um klug zu werden, da nahm sie von seinen Früchten und aſs und gab auch ihrem Manne, der bei ihr war, und er
7. aſs auch. Da thaten sich beider Augen auf und sie

8. תאנה ויעשו להם חגרת: וישמעו את־קול יהוה מתהלך בגן
לרוח היום ויתחבא האדם ואשתו מפני יהוה בתוך עץ הגן:
9. 10. ויקרא יהוה אל־האדם ויאמר לו איכה: ויאמר את־קלך שמעתי
11. בגן ואירא כי־עירם אנכי ואחבא: ויאמר מי הגיד לך כי עירם
12. אתה המן־העץ אשר צויתיך לבלתי אכל־ממנו אכלת: ויאמר
האדם האשה אשר נתתה עמדי הוא נתנה־לי מן־העץ ואכל:
13. ויאמר יהוה לאשה מה־זאת עשית ותאמר האשה הנחש השיאני
14. ואכל: ויאמר יהוה אל־הנחש כי עשית זאת ארור אתה
מכל־הבהמה ומכל חית השדה על־גחנך תלך ועפר תאכל
15. כל־ימי חייך: ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין

---

erkannten, dafs sie nackt waren, und sie steckten
Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.
Und sie hörten Jahve, wie er im Garten lustwandelte, 8.
als der Tag kühl wurde, und der Mensch und sein
Weib versteckten sich vor Jahve unter den Bäumen des
Gartens. Da rief Jahve den Menschen und sprach 9.
zu ihm: „Wo bist du?“ Er aber sprach: „Ich hörte 10.
dich im Garten und fürchtete mich, weil ich nackt bin:
deshalb versteckte ich mich.“ Und er sprach: „Wer 11.
hat dir gesagt, dafs du nackt seiest: hast du von
dem Baume gegessen, von dem ich dir zu essen verboten?“
Und der Mensch sprach: „Das Weib, das 12.
du mir beigesellet hast, das hat mir von dem Baume
gegeben, und so habe ich davon gegessen.“ Da 13.
sprach Jahve zu dem Weibe: „Was hast du da gethan?“
Das Weib aber sprach: „Die Schlange hat
mich verleitet, dafs ich afs.“ Und Jahve sprach zur 14.
Schlange: „Weil du das gethan hast, verflucht bist
du unter allem Vieh und allen Thieren des Feldes;
auf deinem Bauche sollst du gehen und Erde fressen
dein Leben lang. Und Feindschaft will ich setzen 15.
zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem
Samen und ihrem Samen: er soll dir nach dem

16. ורעה הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב: אל־האשה אמר
הרבה ארבה עצבונך והרנך בעצב תלדי בנים ואל־אישך
17. תשוקתך והוא ימשל־בך: וְלָאדם אמר כי שמעת לקול אשתך
ותאכל מן־העץ אשר צויתיך לאמר לא תאכל ממנו ארורה
18. האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חייך: וקוץ ודרדר
19. תצמיח לך ואכלת את־עשב השדה: בזעת אפיך תאכל לחם
עד שובך אל־האדמה כי ממנה לקחת כי־עפר אתה ואל־עפר
21. תשוב: (-) ויעש יהוה לָאדם ולאשתו כתנות עור וילבשם:
6, 3. (-) וַיֹּאמֶר יַהְוֶה לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגָּם הוּא בָשָׂר

Kopfe trachten, und du sollst ihm nach der Ferse
16. trachten.“ Und zu dem Weibe sprach er: „Ich will
deiner Schmerzen in deiner Schwangerschaft gar viel
machen; unter Schmerzen sollst du Kinder gebären,
und nach deinem Manne soll dein Verlangen stehen,
17. er aber soll dein Herr sein.“ Und zum Menschen
sprach er: „Weil du der Stimme deines Weibes ge-
horcht hast und afsest von dem Baume, von dem ich
dir geboten hatte nicht zu essen, so sei verflucht der
Erdboden um deinetwillen! Unter Schmerzen sollst
18. du von ihm dich nähren dein Leben lang. Und
Dornen und Disteln soll er dir sprossen lassen, und
19. du sollst das Kraut des Feldes essen müssen. Im
Schweifse deines Angesichtes sollst du dein Leben
fristen, bis du zurückkehrest zu dem Erdboden, von
welchem du genommen bist. Denn Erde bist du und
21. zur Erde mufst du zurück.“ Und Jahve machte für
den Menschen und sein Weib Röcke von Fellen und
6, 3. bekleidete sie damit. Und Jahve sprach: „Mein Odem
soll nicht auf ewig im Menschen walten, durch ihre
Verirrung ist er Fleisch: so sei denn seine Lebenszeit

3, 17. 21. S. 135 Anm. — *v. 20.* S. 60. 82. 212 f. Anm. — *v. 22.* S. 55 ff. 59. 84. — *6, 3.* Unters. I, bes. S. 29 ff. 44. 46 f. 59. 61 ff.; 241 ff.

3, 23. וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה: וישלחהו יהוה מגן־עדן לעבד
את האדמה אשר לקח משם:(-)
4, 1. והאדם ידע את(-)אשתו ותהר ותלד בֵּן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ
2. [מֵ]אֶת־יַהְוֶה וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ קָיִן: (-)ויהי קין עבד אדמה:
16. 17. (-)וישב בארץ־נוד קדמת־עדן: וידע קין את־אשתו ותהר
ותלד את־חנוך ויהי [חֲנוֹךְ?] בנה עיר ויקרא שם העיר כִּשְׁמוֹ
18. חנוך: ויולד לחנוך את־עירד ועירד ילד את־מַחְיָיאֵל וּמְחִיָּיאֵל
19. ילד את־מתושאל ומתושאל ילד את־למך: ויקח־לו למך שתי
20. נשים שם האחת עדה ושם השנית צלה: ותלד עדה את־יבל
21. הוא היה אבי ישב אהל ומקנה: ושם אחיו יובל הוא היה אבי
22. כל־תפשׂ כנור ועוגב: וצלה גם־הוא ילדה את־תובל וַיְהִי לֶמֶךְ

hundertundzwanzig Jahre!“ Und Jahve trieb ihn aus 3, 23.
dem Garten Eden, den Erdboden zu bearbeiten, davon er genommen war. —

Und der Mensch erkannte sein Weib, und sie ward 4, 1.
schwanger und gebar einen Sohn. Da sprach sie: „Einen Mann bekam ich von Jahve“, und nannte
ihn Kájin. Und Kájin wurde ein Ackersmann, und 2. 16.
wohnte im Lande Nod, vor Eden. Und Kájin er- 17.
kannte sei Weib und sie ward schwanger und gebar den Chanôkh, und Chanôkh wurde zum Erbauer einer Stadt und nannte die Stadt nach seinem Namen
Chanôkh. Und dem Chanôkh wurde Irâd geboren, 18.
und Irâd zeugte den Machjiēl und Machjiēl zeugte den Methuschaēl und Methuschaēl zeugte den Lèmekh.
Und es nahm sich Lèmekh zwei Weiber, die eine 19.
hiefs Ada und die zweite hiefs Çilla. Und Ada ge- 20.
bar den Jabâl: der wurde der Vater der Zeltbewohner mit Heerden. Und sein Bruder hiefs Jubâl: der 21.
wurde der Vater aller Zither- und Flötenspieler. Und 22.

3, 24. S. 58 f. 238 f. — *4, 1.* S. 211 ff. 214 ff. — *4, 2.* S. 213 f. — *4, 3—16a.* Unters. VI; S. 211. — *4, 16b—24.* Unters. IV. — *v. 17.* S. 120 ff. — *v. 18 f.* S. 125. 127 ff. — *v. 22.* S. 136—144.

23. (-) חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל (-): ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען
קולי נשי למך האזנה אמרתי כי איש הרגתי לפצעי וילד לחברתי:
24. כי שבעתים יקם־קין ולמך שבעים ושבעה:
6, 1. ויהי כי־החל האדם לרב על־פני האדמה ובנות ילדו להם:
2. ויראו בני־האלהים את־בנות האדם כי טבת הנה ויקחו להם
4. נשים (-?) כל אשר בחרו: [וְהָיָה כַּ]אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים
אֶל־בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם [וְכֵן] הָיוּ הַנְּפִלִים בָּאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם
10, 9. (-) הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם: [וְאַחַד מֵאֵלֶּה נִמְרֹד]
הוּא־הָיָה גִבֹּר־צַיִד לִפְנֵי יַהְוֶה עַל־כֵּן יֵאָמַר כְּנִמְרֹד גִּבּוֹר צַיִד
לִפְנֵי יַהְוֶה:

Çilla gebar auch, den Tubâl. Lèmekh aber wurde
23. ein Erz- und Eisenschmied. Da sprach Lèmekh zu
seinen Weibern :

„Ada und Çilla, hört meine Stimme,
Ihr Weiber Lèmekh's, lauscht meiner Rede :
Einen Mann tödt' ich für meine Wunde
Und ein Kind für meine Strieme.
24. Wenn siebenmal sich Kájin rächte,
So Lèmekh siebenundsiebenzigmal!“

6, 1. Als nun die Menschen sich zu mehren begannen
2. über den Erdboden hin, und ihnen Töchter geboren
wurden : da sahen die Gottessöhne, daſs die Men-
schentöchter schön waren und nahmen sich zu Wei-
4. bern, welche sie mochten. Und als nun die Gottes-
söhne den Menschentöchtern naheten, da gebaren die
ihnen, und so kamen die Nephilîm in die Welt, das
sind die Riesen aus der Urzeit, die Hochberühmten.
10, 9. Und einer von denen war Nimrōd, der wurde ein
Jagdriese vor Jahve; darum pflegt man zu sagen :
„Wie Nimrōd ein Jagdriese vor Jahve.“

---

v. 24 Uebersetzung. Oder „siebenzigmal sieben Mal“? Vgl. Kamphausen, Studien u. Krit. 1861, S. 121 f., und besonders Das Gebet des Herrn, S. 111 f. — *6, 1. 2. 4.* Unters. I; S. 389 f. — *v. 2* (?-) S. 9. — *v. 4.* S. 34 f. 37 ff. — [-] S. 390. — *10, 9.* S. 218. 390 ff.

ויהי כל־הארץ שפה אחת ודברים אחדים: ויהי בנסעם 11,1.2.
מקדם וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם: ויאמרו איש 3.
אל־רעהו הבה נלבנה לבנים ונשרפה לשרפה ותהי להם הלבנה
לאבן והחמר היה להם לחמר: ויאמרו הבה נבנה־לנו עיר ומגדל 4.
וראשו בשמים ונעשה־לנו שם פן־נפוץ על־פני כל־הארץ:
וירד יהוה לראות את־העיר ואת־המגדל אשר בנו בני האדם: 5.
ויאמר יהוה הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם לעשות 6.
ועתה לא־יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות: הבה נרדה ונבלה 7.
שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו: ויפץ יהוה אתם 8.
משם על־פני כל־הארץ ויחדלו לבנת העיר: על־כן קרא שמה 9.

Alle Welt aber hatte eine Sprache und einerlei 11, 1.
Rede. Als sie nun fern im Osten wanderten, da 2.
fanden sie eine Thalebene im Lande Schinʿâr und
blieben dort. Und einer sprach zum andern : „Auf, 3.
lasset uns Ziegel streichen und sie zu Backsteinen
brennen!“ — und die Ziegel dienten ihnen als Steine
und Erdharz als Mörtel. Und sie sprachen : „Auf, 4.
bauen wir uns eine Stadt und einen Thurm, dessen
Spitze in den Himmel reicht, dafs wir uns ein Mal
machen, damit wir uns nicht über die ganze Erde
zerstreuen!“ Jahve aber stieg herab, um sich die 5.
Stadt und den Thurm anzusehen, welche die Men-
schenkinder bauten. Da sprach Jahve : „Siehe, es 6.
ist ein Volk, und sie alle haben eine Sprache, und
das ist erst der Anfang ihrer Thaten : so wird ihnen
nichts zu schwer sein, was sie sich zu thun vornehmen.
Auf, steigen wir hinab, dort ihre Sprache zu verwir- 7.
ren, dafs sie einer des anderen Sprache nicht ver-
stehen.“ So zerstreuete sie Jahve von dort über die 8.
ganze Erde hin, und sie hörten auf die Stadt zu bauen.
Darum nennt man sie Babèl, denn dort verwirrete 9.

11, 1—9. Unters. X, S. 371—388. 400 f.

בבל כי־שם בלל יהוה שפת כל־הארץ ומשם הפיצם יהוה
על־פני כל־הארץ:
[וַיֵּצֵא מִבָּבֶל גַּם נֹחַ בֶּן־יָבָל הוּא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁלֹשֶׁת בָּנָיו שֵׁם יֶפֶת
9, 20. וּכְנַעַן וַיֵּלֶךְ אֲרַם נַהֲרַיִם וַיֵּשֶׁב שָׁם] וַיְהִי נֹחַ אִישׁ אֲדָמָה וַיָּחֶל
21. 22. נִטַּע כָּרֶם: וישת מן־היין וישכר ויתגל בתוך אהלה: וירא (-)כנען
23. את ערות אביו ויגד לשני־אחיו בחוץ: ויקח שם ויפת
את־השמלה וישימו על־שכם שניהם וילכו אחרנית ויכסו את
24. ערות אביהם ופניהם אחרנית וערות אביהם לא ראו: וייקץ נח
25. מיינו וידע את אשר־עשה לו בנו הקטן: ויאמר ארור כנען

Jahve die Sprache aller Welt und von dort zerstreuete
sie Jahve über die ganze Erde hin.
[-] Es zog aber von Babèl aus auch Nôach, der Sohn
Jabâl's, er und sein Weib und seine drei Söhne
Schēm, Jèpheth und Kenáan, und er ging nach dem
9, 20. syrischen Mesopotamien und blieb dort. Und Nôach
wurde ein Ackersmann und fing an einen Weinberg
21. zu pflanzen. Und da er von dem Weine trank, ward
er trunken und entblöfste sich in seinem Zelte liegend.
22. Und Kenáan sah die Scham seines Vaters und sagte
23. es seinen beiden Brüdern draufsen. Da nahm Schēm
und Jèpheth das Obergewand und legten es auf ihrer
beider Schultern und traten rücklings heran und bedeckten die Scham ihres Vaters — ihr Gesicht aber
war rückwärts gewendet, so dafs sie die Scham ihres
24. Vaters nicht sahen. Als aber Noach von seinem
Rausche erwachte, und erfuhr, was ihm sein jüngster
Sohn angethan, da sprach er :
25. „Verflucht ist Kenáan,
Der Knechte Knecht sei er seinen Brüdern.

[-] S. 405 f. — *9, 20—27.* Unters. IX; 403 ff. — *v. 20.* S. 312. — *v. 22* (-) S. 299 f.

26. עבד עבדים יהיה לאחיו: (-) בְּרוּךְ יַהְוֶה (-) שֵׁם ויהי כנען עבד
27. למו: יפת יַהְוֶה (?) ליפת וישכן באהלי־שם ויהי כנען עבד למו:

Jahve's Gesegneter ist Schēm — 26.
Und Kenáan soll ihnen Knecht sein.
Jahve gebe Weite dem Jèpheth, 27.
Und er wohne in den Zelten Schēm's —
Und Kenáan soll ihnen Knecht sein!“

[Es folgte eine von Nôach bis Tèrach siebengliedrige Semitentafel (ohne Nachôr), dann Familiennachrichten Tèrach's und Berufung und Wanderung Abrahâm's von Charân nach Kenáan. Vgl. dazu S. 388. 411 ff. 440 ff.]

---

v. 26. S. 292. 294 ff. — *v. 27* (?) S. 296 Anm.

Nachträge und Druckberichtigungen.

S. 98 und 126 ist עָרוֹד „der Wildesel" (Hiob 39, 5) übersehen. Unmittelbare Anknüpfung daran, die keineswegs fern liegt, würde für Irâd eine durchaus nicht sittlich ungünstige Bedeutung ergeben.

J. Wellhausen's Werk „Prolegomena zur Geschichte Israels", das kurz vor Beendigung des Druckes meines Buches erschien, möchte ich nicht ganz unbenutzt lassen, da gerade das 8. Capitel, in welchem unser Gegenstand behandelt wird, in dieser neuen Auflage der Geschichte Israels I eine völlige Umarbeitung und vielfache Bereicherung erfahren hat. Die wichtigsten Abänderungen oder neuen Beobachtungen führe ich deshalb hier kurz an unter gleichzeitigem Hinweis auf diejenigen Stellen meines Buches, welche irgendwie damit zu thun haben oder zur Erklärung dienen können.

Einige kleinere Punkte, in denen ich mich gegen Wellhausen gewandt, sind durch die neue Auflage erledigt. Der Satz über die Bedeutung von טוב und רע in der alten Sprache (vgl. oben S. 65 f.) ist gestrichen (Prol. S. 318), ebenso die positive Aussage, dafs Laban und Rebekka auch in Q Nahoriden seien (Proleg. S. 330, vgl. oben, S. 421 f.). Der Unterschied der Schreibung in Haran und Charan ist jetzt hervorgehoben, die ursprüngliche Gleichheit aber festgehalten, wie dies als möglich auch oben zugegeben wurde (Proleg. S. 330, vgl. oben, S. 443 Anm. 2.).

Die in Untersuchung II bekämpfte Auffassung der Paradiesesgeschichte, die sich besonders auf 3, 22 stützt, ist in der neuen Auflage noch schroffer als früher zum Ausdruck gekommen (Proleg. S. 323. 332). Mit meinen Ergebnissen (vgl. oben, S. 79 ff. 504 f.) stimmt es gut überein, dafs Wellhausen auch die Erzählung vom Paradies und Sündenfall bei den Israeliten nicht für sehr alt hält. Er denkt an Einwanderung nicht vor Salomo (Proleg. S. 324 Anm.). Seine Gründe kann ich mir freilich nur zum kleinsten Theile aneignen. Directe Zuflüsse von Babylon her hält Wellhausen noch im Exil und später für möglich (Proleg. S. X, vgl. dagegen oben, S. 492 Anm. 2). Sehr

beachtenswerth sind die Bemerkungen über die Localisirung der Urgeschichte bei J („JE"), den Mangel derselben bei Q (Proleg. S. 329, vgl. oben, S. 444. 450 ff.). Für die Meinung Wellhausen's, dafs die Elemente der ursprünglichen vorsündfluthlichen Stammtafel „augenscheinlich mythologisch" seien (Proleg. S. 325), bedürfte es doch wohl der Begründung; eine beiläufige Bemerkung gegen solche Annahme vgl. oben, S. 505. Das Stück c. 6, 1—4 scheint Wellh. jetzt als ein geschlossenes Ganze zu betrachten und bezeichnet es als „ein gröberes Seitenstück zu Gen. 2. 3, auch eine Art Sündenfall" (S. 323 f. Anm.), als „einen ganz wundersamen erratischen Block", „einen zweiten Sündenfall" (S. 334). Dies sein Zusammentreffen mit Schrader und Herm. Schultz (vgl. oben, S. 47 Anm.) ist mir sehr willkommen; aber die Schwierigkeit ist damit doch keineswegs gelöst, vielmehr bleibt nun erst recht zu zeigen, wie denn 6, 3, aus dem diese Bedeutung wesentlich erschlossen ist, mit v. 1. 2 und v. 4 zusammenhängt. Ist aber das, wie in Unters. I bewiesen, nicht möglich, so fällt auch die von W. behauptete vollkommene Collision mit der Paradieses- und Sündenfallgeschichte hinweg; nur 6, 3, der nicht hinein gehört, collidirt damit und ist so, wie dies in Unters. II geschieht, damit auszugleichen. Dafs dasselbe Stück mit der folgenden Fluthgeschichte in eine äufserst lockere Verbindung gesetzt ist, erkennt auch Wellhausen und bezeichnet wie früher schon in den Jahrbüchern die Sündfluthgeschichte als in dem anderweitigen Zusammenhang des Jehovisten isolirt stehend. Sehe ich aber recht, so darf er dann nicht betonen, dafs in Q die Motivirung der Sündfluth fortgefallen sei, während diese in JE in dem Sündenfalle, dem Brudermorde Kains, dem Schwertliede Lamechs, der Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern vorliege. Denn von alledem könnte nach W.'s eigenen Anschauungen höchstens der Brudermord in einer ursprünglichen Beziehung zur Sündfluth stehen. Der Uebelstand, den er gegen Q geltend macht, lag vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach schon in J^2 vor, und nicht die Sündfluth allein steht isolirt in J da, sondern mit ihr die jahvistische Sethitentafel und die jahvistische Völkertafel. Daraus aber ist ein vollständiger Zusammenhang der Urgeschichte = unserem J^2 zu erschliefsen, und alle jene Räthsel sind gelöst. (Vgl. oben, S. 160 f.). — Sehr schön sind die genaueren Ausführungen zu dem Stück vom Regenbogen, 9, 11—17 (Proleg. S. 328, vgl. oben, S. 275 f.); beachtenswerth die Unterscheidung zwischen dem „augenscheinlich alten Zug, dafs Noah den Weinbau eingeführt hat" und der „ausgesprochen nationalen Erzählung von der Verfluchung Kanaans" (Proleg. S. 331, vgl. oben, S. 505 ff.). Eine Bereicherung des Stoffes zu der Nimrodgeschichte bietet S. X, der Schlufs des Vorwortes. „Marri mit den Hunden" als syrischer Gott, von gleichbedeutendem Stamme, ist allerdings ein merkwürdiges Seitenstück zu Nimrod, und die Wortform des letzteren Namens würde sich freilich

aus dem Syrischen besonders leicht erklären (vgl. meine Versuche aus dem Hebr. oben, S. 394). Zu den sonstigen Ergebnissen auf S. 390 ff. pafst diese Herleitung oder Verwandtschaft recht gut. —

Zu Ur-Kasdim vgl. jetzt noch den Artikel von Schrader (Riehm's Hdwrtrb. S. 1702 f.). Die Gründe, die er für den wirklichen Auszug Abraham's gerade aus Ur-Kasdim anführt, Auffindung vieler Phallen in Mughair, verglichen mit der Art der Schwurleistung Gen. 24, 2, und den Umstand, dafs Charan wie Ur ein Hauptsitz der Verehrung des Mondgottes war, kann ich als beweiskräftig nicht anerkennen. Alles Uebrige stimmt gut zu dem, was oben (S. 432 ff.) ausgeführt ist.

S. 7, Anm. Z. 6 lies Lot st. Loth.
„ 13, Z. 5 lies Kennicott st. Kennicot.
„ „ Z. 1 v. u. lies 145 st. 135.
„ 36, Z. 20 lies 3 st. 4.
„ 78, Z 6 v. u. und Anmm. Z. 1 lies Siegelcylindern st. Thoncylindern.
S. 126, Z. 2 lies *Μαϑουσαλ* st. *Μεϑουσαλ*.
„ 161, Z. 9 v. u. lies אדם st. האדם.
„ 175, Z. 13 lies Jered st. Irad.
„ 255, Z. 5 v. u. lies המבול st. המביל.
„ 270, Z. 9 v. u. lies „So st. So.
„ 276, Z. 13 lies Zwei bis drei st. Ein bis zwei.
„ 287, Z. 2 v. u. lies *ἀδελφοῖ* st. *ἀϑελφοῦ*.
„ 299, Anmm. Z. 1 lies 23 st. 24.
„ 309, Z. 13 lies *ὶασεται* st. *ἳασεται*.
„ 333, Anmm. Z. 7 lies Britannica st. Britannia.
„ 407, Z. 12 v. u. lies unabweislich st. unausweislich.
„ 436, Z. 12 lies westlich st. wesentlich.
„ 441, Z. 16 lies מולדתי st. מלדתי.
„ 443, Anmm. Z. 2 lies Er st. Es.

Aufserdem vgl. S. 26, Z. 12; S. 65, Z. 5 v. u.; S. 135, Z. 3 v. u.; S. 164, Z. 10, S. 196, Z. 4; S. 207, Z. 8 v. u.; S. 275, Z. 2 v. u.; S. 299, Z. 2, S. 499 Z. 10 v. u.

Namen- und Sachverzeichnifs.

Die Posten „Quellenscheidung“ und „Textänderungen“ in diesem Verzeichnifs, auf welche besonders hingewiesen wird, ergänzen sich mit den Anmerkungen zum Anhang und dem nachfolgenden Verzeichnifs erläuterter Bibelstellen derart, dafs Wiederholungen vermieden sind.

Erläuterte Bibelstellen.



Druck von Wilhelm Keller in Giefsen.